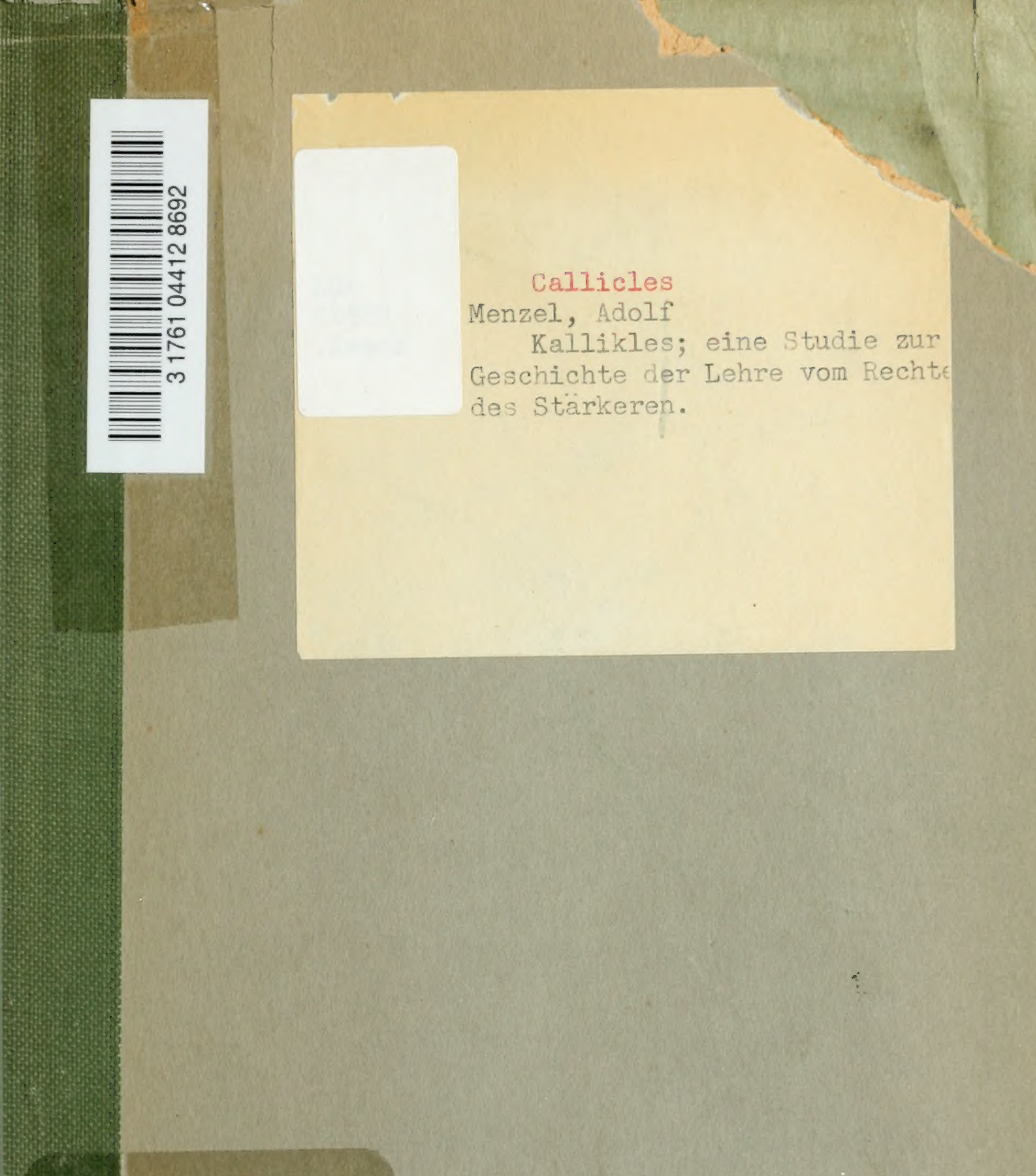




Kallikles

Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren

Von

Professor Dr. Adolf Menzel
korr. Mitgliede der Wiener Akademie der Wissenschaften.

Wien und Leipzig
Franz Deuticke
1922

Verlags-Nr. 2806.

Kallikles

Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren

Von

Professor Dr. Adolf Menzel

korr. Mitgliede der Wiener Akademie der Wissenschaften.

Wien und Leipzig

Franz Deuticke

1922

Erweiterter Sonderabdruck
aus der „Zeitschrift für öffentliches Recht“, Band III. 1. und 2. Heft.

Verlagsnummer 2806.

Vorwort.

Eine Darstellung, welche die geschichtliche Entwicklung der Lehre vom Rechte des Stärkeren vor Augen führt, ist meines Wissens bisher nicht versucht worden. Ein solcher Versuch dürfte aber nicht bloß als Beitrag zur menschlichen Ideengeschichte Interesse erwecken, sondern auch zur Klärung der Ansichten über die sogenannte Machttheorie, namentlich in methodischer Hinsicht, beitragen; Andeutungen hierüber finden sich auf S. 25, 40, 43, 48 dieser Schrift.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Darstellung der griechischen Gedanken über das Recht des Stärkeren; hier, wie auf vielen anderen Gebieten der Sozialphilosophie, erweisen sich die Hellenen als epochemachend. Obwohl ich mich nicht als Fachmann auf dem Gebiete der klassischen Philologie ansehen kann, war ich dennoch genötigt, einzelne Quellenstellen selbständig zu untersuchen. Ich hoffe, daß die Vertreter der Altertumswissenschaft die Ergebnisse als diskussionsfähig ansehen werden.

Wien, im Juni 1922.

Menzel.

Inhaltsübersicht.

I. Kapitel. Einleitende Erörterungen.

§ 1. Die Staatslehre im Zeitalter der Sophistik.

In den letzten Jahrzehnten des 5. und in den ersten des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, also noch vor dem Erscheinen der großen politischen Werke von Platon und Aristoteles scheint in Griechenland, namentlich in Athen, ein reges literarisches Schaffen hervorgetreten zu sein, das sich mit dem Staate im allgemeinen oder mit einzelnen Fragen der Politik beschäftigte. Davon ist das Meiste nicht auf uns gelangt[1]). Die politischen Schriften von Platon und Aristoteles enthalten jedoch zahlreiche, teils ausdrückliche, teils versteckte Hinweise auf literarische Vorgänger. Aber auch in den Schriften der Geschichtsschreiber, Redner und Dichter finden sich mannigfache Spuren einer älteren politischen Literatur[2]). Man pflegt diese Schriftsteller als Sophisten zu bezeichnen und spricht von einem Zeitalter der Sophistik. Viel ist mit einer solchen Bezeichnung nicht gewonnen[3]). Wenn man damit nicht bloß ein chronologisches Moment hervorheben, sondern einen inhaltlichen Charakterzug ausdrücken will[4]), so ergeben sich alsbald Schwierigkeiten. Es steht hier ähnlich, wie mit der sogenannten naturrechtlichen Staatslehre der Neuzeit, welche inhaltlich große Verschiedenheiten in sich schließt. Allerdings kann man da wenigstens eine gewisse Einheit in formaler

[1]) Vgl. Rud. Schöll, Die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen, 1889.

[2]) Vgl. besonders Dümmler, Prolegomena zu Platons Staat, 1891.

[3]) Siehe jetzt auch Wilamowitz, Platon, I, S. 65 ff.

[4]) Dies behauptet J. Kaerst, Geschichte des Hell. Zeitalters, 2. Aufl., I, S. 56.

Hinsicht feststellen: die Anwendung juristischer Begriffe, insbesondere des Sozialvertrages zur Begründung politischer Lehren. Der sophistischen Staatslehre fehlt auch diese methodische Gleichartigkeit; neben den häufigen ethischen Gesichtspunkten werden auch kosmologische, psychologische und nur zuweilen juristische Argumente verwendet.

Nicht einmal der Ausdruck „Rationalismus" paßt auf alle politischen Schriften aus dem Zeitalter der Sophistik. Die uns erhaltene, fälschlich Xenophon zugeschriebene Broschüre „Über den Staat der Athener" trägt gewiß nicht einen rationalistischen Zug, ebensowenig die weiter unten behandelte Lehre des Thrasymachos. Gegen die Bezeichnung „Zeitalter der Aufklärung" wäre nichts einzuwenden, wenn man, wie dies auch Wilamowitz richtig hervorhebt, mit geschichtlichen Parallelen vorsichtig operiert. Bedenklich erscheint es mir auch, den „Individualismus" als gemeinsames Merkmal der sophistischen Staatslehre zu bezeichnen, wie dies namentlich von Kaerst in seinem Werke über das hellenistische Zeitalter versucht wurde. Man müßte dann auch Sokrates als Individualisten ansehen, da für ihn die geistige und sittliche Ausbildung des einzelnen Menschen — beides fällt bei ihm zusammen — im Vordergrunde steht. Der neuestens so beliebt gewordene Gegensatz zwischen universalistischer und individualistischer Lebensauffassung erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung als eine etwas willkürliche Antithese; sicher ergeben sich graduelle Unterschiede und Übergänge. Warum sollte es nicht auch möglich sein, Individuum und Gesellschaft (Staat) als gleich wertvoll aufzufassen? Daß zum mindesten die ältere Sophistik so gestimmt ist, dürfte sich aus der späteren Darstellung (unten § 3) ergeben. Zuweilen tragen Schriften desselben Autors einen zwiespältigen Charakter, wie dies z. B. beim Sophisten Antiphon festgestellt werden kann. So dürfte mit der Bezeichnung „Individualismus" schwerlich ein entscheidender Charakterzug dieser Literatur ausgedrückt werden können.

Am zweckmäßigsten erscheint es mir die politische Grundtendenz, insbesondere die Stellung zur herrschenden demokratischen Staatsform zum Einteilungsgrund zu wählen. Darnach könnte man eine konservative und eine oppositionelle (revolutionäre) Richtung in der Staatslehre jener Zeit unterscheiden. Dabei haben die Ausdrücke „konservativ" und „revolutionär" natürlich nicht denselben Sinn,

wie in der Neuzeit. Gemeint ist mit ersteren das Festhalten an der demokratischen Verfassung Athens, mit dem letzteren Ausdrucke der Wunsch nach Durchsetzung aristokratischer oder gar monarchistischer Tendenzen, wobei auch vereinzelte kosmopolitische oder antistaatliche Gedanken auftauchen[1]. Diese gehören freilich überwiegend der sogenannten jüngeren Sophistik an.

Die Einteilung und Würdigung der Staatsformen bot am meisten die Gelegenheit, politische Streitfragen zu untersuchen; dieser Teil der Staatslehre erscheint daher frühzeitig entwickelt. Der älteste Versuch einer scheinbar objektiven Würdigung der verschiedenen Verfassungsformen tritt uns in dem Geschichtswerke des Herodot entgegen, in dem angeblichen Gespräche dreier persischen Großen über die nach dem Sturze des falschen Smerdis zu schaffende neue Verfassung (III, 80 ff.). Daß Herodot persönlich davon überzeugt war, eine solche Diskussion hätte stattgefunden, ist nach seiner ausdrücklichen, gegen schon damals hervorgetretenen Zweifel abgegebene Versicherung (VI, 43) wohl anzunehmen[2]. Damit läßt sich sehr gut vereinigen, daß der Inhalt dieses angeblichen Gespräches von dem Geschichtsschreiber frei gestaltet wurde[3], ein Vorgang, der ja auch von seinem großen Nachfolger, von Thukydides beliebt wurde; siehe den folgenden Paragraphen. Wie weit Herodot bei der Argumentation aus Eigenem schöpfte oder ältere Schriften benutzt hat, läßt sich kaum mit Sicherheit feststellen. Am ehesten kann man eine geistige Verwandtschaft mit Gedanken annehmen, welche uns von dem ältesten Sophisten, von Protagoras, überliefert sind, mit dem Herodot viel verkehrt hat; waren doch beide Männer Bürger der neu gegründeten athenischen Pflanzstadt Thurii geworden[4]. Allein während der Sophist, wie später (§ 3) gezeigt werden wird, die Demokratie als die allein berechtigte Staatsform darzustellen geneigt ist, bemüht sich der Geschichtsschreiber die Vor- und Nach-

[1] Vgl. unten § 4.

[2] Aus III, 83 und 87, ergibt sich, daß mündliche Berichte von Persern [illegible] Quellen gebildet haben.

[3] Mit diesen wenigen Worten sei zu der viel verhandelten Streitfrage Stellung genommen, welche in der Altertumswissenschaft darüber entstanden ist, welchen literarischen Ursprung jene berühmte Diskussion besitzt.

[4] Vgl. meine Schrift „Protagoras als Gesetzgeber von Thurii", Sächs. Ges. d. Wissensch., Bd. 62, S. 191 [illegible].

teile der drei Hauptformen der Verfassung unparteiisch aufzuzeigen. Innerlich war freilich auch er selbst ein überzeugter Anhänger der athenischen Demokratie. Bemerkt er doch (V, 78), daß die politische Gleichberechtigung sich überall bewähre, indem namentlich die Athener, so lange sie unter einem Alleinherrscher standen, im Kriege keinem ihrer Nachbaren überlegen waren, nach dem Sturze der Tyrannen aber weitaus die ersten wurden; in der Meinung für einen Herrn tätig zu sein, waren sie feige, jetzt, wo sie für sich selbst kämpfen, entwickeln sie die höchste Tapferkeit.

Trotz dieser Vorliebe für die Demokratie, welche schon in der Bezeichnung dieser Staatsform als Gleichheitsstaat (Isonomia) „dem wunderschönen Worte" zum Ausdruck gelangt, zeigt Herodot in jenem Gespräche, das hier nicht näher behandelt werden kann, daß es schon zu seiner Zeit an einer gewissen Skepsis gegenüber diesem Musterstaate nicht gefehlt hat. Der Wankelmut und die Unberechenbarkeit der großen Masse sowie ihre mangelnde politische Reife werden als Fehler hervorgehoben. Uns freilich erscheint es merkwürdig, daß in dem Gespräche der Perser gerade die entscheidenden Argumente für die monarchische Staatsform in Persien, die Größe des Staates, sein kriegerischer Charakter, seine Zusammensetzung aus einem Völkergemisch unerwähnt bleiben. Statt einer Berücksichtigung historischer, geographischer und ethnischer Verhältnisse finden wir nur allgemeine Erwägungen, ganz wie in der rationalistischen Literatur des neueren Naturrechtes. So bietet dieses Gespräch ein instruktives Beispiel für die Staatslehre der griechischen Sophistik[1].

§ 2. Die demokratische Staatslehre.

Die überwältigende Bedeutung der Philosophie Platons und Aristoteles' sowie der Umstand, daß die Schriften ihrer Vorgänger, insbesondere soweit sie die Staatslehre betreffen, größtenteils verloren sind, haben bewirkt, daß sich kein richtiges Bild von der älteren griechischen Staatslehre bis auf den heutigen Tag erhalten hat, namentlich scheint es, als hätte gerade jene Staatsform, unter welcher das Hellenentum seine höchste Blüte erreichte, keine literarische Vertretung gefunden. Schon die Sophisten und erst recht Sokrates

[1]) Näheres darüber in meiner Abhandlung in der Zeitschrift für Politik III (1910), S. 219 ff.

sollen, so heißt es, an der herrschenden Demokratie scharfe Kritik geübt und daher in gewissem Sinne revolutionär gewirkt haben. Sie hätten den Schwerpunkt nicht in die Polis, sondern in das Individuum verlegt, wobei allerdings Sokrates die sittliche Autonomie des Menschen betont, die Sophisten aber jede ethische Basis der Gesellschaftslehre abgelehnt haben sollen. Demgegenüber muß behauptet werden, daß für die Mehrzahl der Sophisten diese Charakteristik durchaus nicht paßt; eine unbefangene Würdigung der enthaltenen Fragmente läßt erkennen, daß die Idee des demokratischen Rechtsstaates sowie das Sozialprinzip bei ihnen volles Verständnis finden. Die Gegner sind Außenseiter, es war verfehlt in ihnen etwas Typisches zu finden.

Die politischen Grundgedanken der herrschenden Staatslehre hat Thukydides in der berühmten Leichenrede[1]) des Perikles diesem Staatsmann in den Mund gelegt. Daß es sich hier, ebensowenig wie in den sonstigen Reden im Werke des großen Geschichtsschreibers, um die Wiedergabe eines wirklich gehaltenen Vortrags handelt, wird wohl jetzt allgemein angenommen. Von der Grabrede gilt dies wohl noch in höherem Maße, da sie einen mehr theoretischen Charakter besitzt und gar nicht einen bestimmten historischen Vorgang motivieren will. Als das älteste politische Programm des Liberalismus und des Volksstaates besitzt sie dauernde Bedeutung. Es sollen im folgenden einige staatstheoretisch wichtige Momente aus der Rede des Perikles hervorgehoben werden.

Nachdem er auf die Originalität der Verfassung Athens hingewiesen hat, die keine Nachahmung eines fremden Musters, sondern selbst ein Muster darstellt, definiert er sie als Demokratie, weil sie nicht auf einer Minderzahl sondern auf der Mehrzahl der Bürger beruht[2]). Er begnügt sich aber durchaus nicht mit dieser formalen, durch die Zahl der Herrscher bestimmten Erklärung. Es wird vielmehr im weiteren ausgeführt daß die Demokratie als die Verwirklichung von drei bestimmten ethisch-politischen Ideen anzusehen ist, nämlich der Gleichheit, der Freiheit und der Gesetzes-

[1]) In der reichen philologischen Literatur findet sich kaum eine ausreichende staatsphilosophische Würdigung derselben.

[2]) καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται (Thuk. III, 37, 1).

herrschaft. Der Gedanke der Gleichheit ist nach der Verfassung Athens darin ausgedrückt, daß „nach den Gesetzen jeder für seine eigenen Angelegenheiten das gleiche Recht hat“; wir nennen das heute das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetze. Ferner heißt es: „Es wird jeder im öffentlichen Leben nur nach seiner Tüchtigkeit bevorzugt; er ist weder wegen seiner Armut noch wegen seines geringen Standes gehemmt, wenn er nur dem Staate einen Dienst leisten kann.“ Man bezeichnet das in der Gegenwart als den Grundsatz der allgemeinen Ämterfähigkeit. Dann wird hervorgehoben: „Denselben Männern ist gegeben die Sorge für das Haus und für den Staat; obwohl sie verschiedenen Privattätigkeiten hingegeben sind, zeigen sie doch keine mangelhafte Einsicht in die öffentlichen Angelegenheiten“ (II. 40, 2). In dem hiemit ausgedrückten Prinzip der politischen Gleichheit aller Bürger liegt der Kernpunkt des demokratischen Gedankens. Es macht mir den Eindruck, als ob der angeführte Satz der Leichenrede eine leise polemische Spitze gegen jene Anhänger des aristokratischen Prinzips enthalten würde, welche es nicht fassen konnten, daß „Gevatter Schneider und Handschuhmacher“ in der Politik mitzureden haben. Ich glaube hier annehmen zu können, daß Thukydides auf eine literarische Fehde anspielt: vermutlich ist er durch eine Schrift des Protagoras, dazu angeregt worden: man vergleiche die Stelle Seite 324 c in Platons Dialog „Protagoras“.

So viel über die Idee der Gleichheit. Die Leichenrede betont aber auch mit Nachdruck, daß in der athenischen Demokratie der Gedanke der Freiheit verwirklicht sei. „Als freie Bürger stehen wir dem Staate gegenüber[1]. Es wird ausgeführt, daß die Lebensweise des Einzelnen nicht kontrolliert wird, weder vom Staate, noch von seinen Mitbürgern: „wir nehmen es dem Nachbar nicht übel, wenn er einmal über die Schnur haut“. Indem so im Privatleben keine Belästigung erfolgt, werden doch die Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen streng erfüllt. „Wir gehorchen den jeweiligen Inhabern der Staatsgewalt und befolgen die Gesetze.“ Damit kommt die Rede auf den Gedanken des Rechtsstaates, als welchen er die athenische Demokratie darstellt. Unter den Gesetzen, deren Einhaltung sittliche Pflicht ist (διὰ δέος) sind besonders jene hervor-

[1]) ἐλευθέρως δὲ τά τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν (II. 37, 2).

gehoben, welche zum besten der Schwachen (Gedrückten) gegeben sind. Selbst die ungeschriebenen Gesetze, deren Verletzung zwar keine Strafe, aber Schande bringt, werden befolgt. Gemeint sind mit diesen „Agraphoi“ die geltenden Moralvorschriften, keineswegs naturrechtliche Sätze. So wird die Achtung des positiven Rechtes und der positiven Moral als ein wesentliches Merkmal der Demokratie bezeichnet. Mir scheint, daß hier vorausgenommen wurde, was in der Neuzeit Montesquieu als das „Prinzip“ dieser Staatsform erklärt hat, nämlich die Tugend. Auch diese Verbindung der Demokratie mit dem Rechtsstaate und der Moral, wie sie die Leichenrede ausdrückt [1], dürfte nicht ohne literarisches Vorbild formuliert worden sein.

Daß für den theoretischen Gehalt der Rede — der rein politische Teil derselben, namentlich die Polemik gegen Sparta, ist eine andere Sache — literarische Vorbilder vorhanden waren, kann kaum bezweifelt werden. Protagoras steht hier in erster Linie; aber auch andere sophistische Schriften zeigen eine geistige Verwandtschaft mit den vorgetragenen Gedanken. So finden wir insbesondere die Demokratie als Gesetzesstaat gefeiert in den Fragmenten, welche unter der Bezeichnung „Anonymus Jamblichi“ bekannt sind [2]. Aber auch in den Dramen des Euripides, so in den „Schutzflehenden“ und den „Phönizierinnen“ finden sich Lobpreisungen der Demokratie [3], welche so lehrhaft stilisiert sind, daß man ein literarisches Vorbild anzunehmen berechtigt ist. Volksherrschaft, Freiheit, Gleichberechtigung, Gesetzestreue und Tugend werden in diesen Fragmenten und Reden als organische Einheit dargestellt, ebenso wie in der Leichenrede des Perikles. Die Wirklichkeit mag dieser Theorie nicht ganz entsprochen haben; allein es war gleichsam die offizielle Staatsrechtslehre [4] Athens. Das darf uns nicht wunder nehmen: hat nicht die Neuzeit ähnliche Erscheinungen aufzuweisen? Es hat doch auch eine ideale Staatslehre des Absolutismus, des konstitutionellen Königtums usw. gegeben!

[1] Vgl. dazu meine Ausführungen in der Zeitschrift für Politik III, S. 230 ff.

[2] Vgl. unten § 6.

[3] Unten § 15.

[4] Kaerst, 2. Aufl., I, 24, meint allerdings, daß die Lehre der Sophisten zu dieser vom Gemeinschaftsgedanken erfüllten Staatsauffassung im Gegensatz stand — mit Unrecht, wie ich nachzuweisen glaube.

§ 3. Protagoras und Demokrit.

Unter den Begründern der demokratischen Doktrin erscheint Protagoras zweifellos als der älteste. Da ich schon vor Jahren seine Lehre ausführlich dargestellt habe[1], kann ich mich hier damit begnügen die Ergebnisse meiner damaligen Untersuchung kurz zusammenzufassen und teilweise zu ergänzen. Die große Rede, welche ihm in Platons gleichnamigem Dialog in den Mund gelegt wird, behandelt verschiedene Probleme, wie den Ursprung des Staates, die Theorie der Strafe, die Sozialpädagogik, die Lehrbarkeit der Tugend, namentlich aber die Rechtfertigung der Demokratie und gewährt in Verbindung mit den von Protagoras im Dialog „Theätet" berichteten Äußerungen einen ziemlich genauen Einblick in seine ethisch-politischen Lehren, welche wahrscheinlich in verschiedenen Schriften des berühmten Sophisten zerstreut vorgelegen sind, von Platon zusammengefaßt und stilisiert, aber in der Hauptursache getreu wiedergegeben wurden. Es handelt sich dabei um bedeutende Gedanken, um durchaus ernst zu nehmenden Theorien: von einer Erfindung Platons oder einer Karikatur kann keine Rede sein[2]. Ich möchte dies, bevor ich seine demokratische Doktrin darstelle, an einem speziellen Thema, an seiner Strafrechtstheorie, vor Augen führen.

„Niemand bestraft", sagt Protagoras (324 B), „die Unrechttuenden in Rücksicht darauf und deswegen, weil sie Unrecht getan haben, außer wer sich wie ein Tier unvernünftig rächt: wer aber mit Vernunft zu strafen beabsichtigt, bestraft nicht des begangenen Unrechts wegen — denn das Geschehene könnte er nicht ungeschehen machen — sondern um des zukünftigen willen, damit nicht wieder Unrecht tue weder dieser selbst noch ein anderer, der diesen bestraft gesehen hat." Weiter heißt es: „Wer der Tugend nicht teilhaftig ist, muß belehrt und bestraft werden, bis er durch die Bestrafung besser geworden ist" (Prot. 325 A). An einer anderen Stelle heißt es, daß die Erziehung die Aufgabe hat, ein verbogenes Holz gerade zu richten und daß auch der Staat, indem er Strafen androht und ausführt, nicht anders handelt wie ein Schulmeister: die Bestrafung heißt daher

[1]) Zeitschrift für Politik, Bd. 3: vgl. ferner Menzel, Protagoras als Gesetzgeber von Thurii, Abhandlung der Sächs. Ges. d. Wissenschaft.

[2]) Diese meine Auffassung ist nunmehr auch in philologischen Kreisen durchgedrungen.

auch im Griechischen, weil sie gleichsam gerade richtet, „Richtung“ [1]) (325 D).

Diese wenigen Sätze enthalten bedeutende und — für die damalige Zeit — neue Gedanken. Die Zurückweisung der herrschenden Vergeltungstheorie und die Begründung des Strafrechts durch den Zweck, nämlich Abschreckung und Besserung, gelangt in lapidarer Form zum Ausdruck. Der bekannte Kernspruch, daß man Strafe „Non quia peccatum est, sed ne peccetur“, welcher die Strafrechtslehre bis zur Gegenwart beherrscht hat, rührt also von Protagoras her. Es wäre durchaus unrichtig anzunehmen, das in jenem Satze Platon seine eigene Meinung über das Wesen der Strafe zum Ausdruck bringen wollte: seine Ansicht war vielmehr gänzlich verschieden von der Lehre unseres Sophisten [2]). Ebensowenig kann man die Ansicht vertreten, das Protagoras die zu seiner Zeit herrschende Lehre verkündigt hat, denn nicht nur in den Volkskreisen, sondern auch bei den leitenden Staatsmännern und berühmten Philosophen hat in Bezug auf die Strafe die Idee der Wiedervergeltung vorgeherrscht: gerade gegen diese Art der Rechtfertigung der Strafe richten sich die zitierten Sätze des Sophisten.

Nicht minder originell sind seine in das Gebiet der eigentlichen Staatslehre gehörigen Ausführungen. Mit dem Probleme der Entstehung des Staates scheint er sich eingehend beschäftigt zu haben: wenigstens wird von einer Schrift berichtet, welche den Titel „Über die erste Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse“ geführt haben soll. Aus dem „Mythos“ des Protagoras bei Platon geht jedenfalls so viel hervor, daß er die menschliche Kulturentwicklung in aufsteigender Linie konstruierte. Der Gedanke eines goldenen Zeitalters im Anfange der menschlichen Geschichte war bis dahin vorherrschend gewesen und selbst Platon hat in verschiedenen Dialogen noch dieser Idee gehuldigt. Hingegen erscheint bei Protagoras der Naturzustand des Menschen als ein Leben ohne Recht, Sittlichkeit und Staat, wenn auch technische Errungenschaften schon gegeben waren. Es herrschte ein Zustand der Unsicherheit, in dem die zerstreut lebenden Menschen sowohl von den wilden Tieren als von mensch-

[1]) „εὐθύναι.“

[2]) Das kann hier nicht näher dargelegt werden; vgl. meine Ausführungen in dem Aufsatze „Protagoras als Kriminalist“ in der Österr. Zeitschrift für Strafrecht 4, S. 389 ff.

lichen Feinden stets bedroht waren. Es habe zwar nicht an Versuchen gefehlt, sich zu gemeinsamem Schutze zu vereinigen; diese Vereinigungen hatten jedoch keinen dauernden Bestand. Erst als in der Seele der Menschen sittliche Empfindung und Rechtsgefühl, Aidos und Dike, aufkeimten, gelang die Gründung von Staaten. Wodurch diese ethischen Grundlagen für dauernde Verbände herbeigeführt wurden, wird nicht erklärt; sie erscheinen im „Mythos“ des Protagoras als göttliches Gnadengeschenk. Jedenfalls fällt nach Protagoras die Entstehung des Staates mit der Bildung des Rechtsgefühls und der sittlichen Empfindung zusammen; nur so tritt der Mensch in das Stadium der Kultur, das von dem der technischen Fortbildung scharf geschieden wird.

Indem Protagoras das ethisch-rechtliche Moment des Soziallebens in den Vordergrund schiebt, sucht er daraus die Berechtigung der Demokratie abzuleiten. Die sittliche Veranlagung ist grundsätzlich bei allen Gliedern des Staates vorhanden; heißt es doch im „Mythos“, daß Hermes im Auftrage von Zeus diese Gabe allen Menschen in gleicher Weise zu teil werden ließ; vereinzelte Verbrechernaturen, die es etwa geben sollte, sind unschädlich zu machen. Es besteht demnach die Vermutung dafür, daß jeder Bürger die sittliche Voraussetzung für die Teilnahme am politischen Leben besitzt. Diese ethische Veranlagung, für deren Ausbildung in Hellas durch die Erziehung gesorgt wird — darüber handelt Protagoras ausführlich — bildet eine genügende, ja die entscheidende Grundlage für die direkte Teilnahme am Leben des Staates. Daher sei das in Athen herrschende System der politischen G l e i c h h e i t durch die Natur des kultivierten Menschen gerechtfertigt. „Wenn die Athener“, sagt Protagoras, auf eine Frage von Sokrates erwidernd, „zur Beratung in Staatsangelegenheiten gehen, wo es nur auf die bürgerliche Tüchtigkeit ankommt, so dulden sie natürlich einen jeden (mitzureden), da es jedem gebührt an dieser Tüchtigkeit teilzunehmen (323 A).“

Sollte es aber gar keine Unterschiede in der politischen Befähigung der Staatsbürger geben? Auf diese Frage hat unser Sophist geantwortet, wie folgt. Gewiß gibt es Männer, welche in Folge besonderer Naturanlagen und ausgezeichneter Erziehung hervorragen, wie ein Perikles. Solche Staatsmänner setzen sich aber in der Demokratie von selbst durch und gelangen durch das Vertrauen ihrer

Mitbürger zu leitenden Stellungen. Es sind die „weisen und guten Redner“, welche bewirken, daß das Volk die für den Staat nützlichen Beschlüsse faßt; so ist es zu lesen in der im Dialog „Theätet“ (167 c) enthaltenen Rede des Protagoras, welche gewiß auch auf authentischen Äußerungen desselben zurückzuführen ist. Daselbst wird auch jedes Gesetz als „Meinung des Staates“ bezeichnet und deshalb als unbedingt verpflichtend erklärt. Die Demokratie ist zugleich der Gesetzesstaat; es gibt kein Gerechtes von Natur, sondern nur nach der Satzung, die das Volk beschließt[1]). So finden wir alle wesentlichen Momente der demokratischen Doktrin, die politische Gleichheit aller Staatsbürger, das Gesetz als Ausdruck des Volkswillens und die auf freiwilliger Anerkennung beruhende Führerschaft der Staatsmänner in der Lehre des großen Sophisten enthalten.

Aber auch sein berühmter Landsmann Demokritos von Abdera huldigt dieser Richtung soweit man dies nach den dürftigen Fragmenten beurteilen kann, die sich auf Recht und Staat beziehen. Auch Demokrit erscheint als entschiedener Anhänger des demokratischen Rechts- und Gleichheitsstaates. „Die Armut in der Demokratie“, heißt es in einem Fragmente Demokrits (Diels 251, Natorp 147), „ist dem gepriesenen Glück bei den Alleinherrschern (παρὰ τοῖς δυνάστῃσι) gerade so sehr vorzuziehen wie die Freiheit der Knechtschaft.“ Die Demokratie erfordert aber Eintracht der Bürger (ὁμόνοια); Bürgerzwist ist für beide Parteien, selbst für den Sieger ein Unglück (Fr. 249, 250 D, 136, 138 N). Das Staatsinteresse (τὰ κατὰ τὴν πόλιν) muß man unter allen Umständen zuhöchst stellen (Fr. 252 D, 134 N). Es zeigt sich hier dieselbe ethische Färbung der Politik, wie sie in Antiphons Schrift von der Eintracht und beim Anonymus Jamblichi vorherrscht. Ich kann, in Gegensatze zu J. Kaerst (Zeitschrift für Politik II, S. 518) nicht finden, daß Demokrit trotzdem als Individualist anzusehen sei, daß der Staat doch nur den Zwecken des Einzelnen diene. Er stützt sich zum Beweise dessen auf das Fragment 246 D (140 N), wo es heißt: „Wenn niemand dem anderen schädigte, würde das Gesetz nichts dagegen haben, daß jeder nach eigenem Belieben lebte.“ Kaerst schließt daraus, daß nach Demokrit der Staat keinen eigenen Zweck erfüllt, sondern nur dazu dient, den Einzelnen vor Schädigungen zu schützen, daß der Staat also

[1] Näheres in meinem oben zitierten Aufsatze, Zeitschrift für Politik, III. S. 221 ff.

im Dienste des Bürgers steht. Diese Schlußfolgerung ist nicht zwingend. Demokrit spricht nur vom Gesetze (νόμος) und nicht von der Polis. Denn wenn auch keine gegenseitigen Schädigungen vorkommen würden, müßte doch die staatliche Gemeinschaft nach außen wirksam sein: der Wegfall zahlreicher Gesetze, insbesondere der Strafgesetze würde die Freiheitsbeschränkungen beseitigen, aber keineswegs den Staat. „Ein wohl verwalteter Staat“, heißt es an einer anderen Stelle (Fr. 242 D), „ist der größte Hort; alles ist darin beschlossen; wenn er zugrunde geht, so geht alles zugrunde; wenn er gesund, ist alles gesund.“ Das klingt nichts weniger als individualistisch. Auch die wiederholte Betonung der Pflicht zu gegenseitiger Hilfe und Eintracht der Bürger[1]) zeigt, daß sich das soziale Leben nicht in einer Sicherung vor gegenseitigen Schädigungen erschöpft. Erwähnt sei noch, daß Demokrit auch Erteilung von Belohnungen an die Würdigsten verlangt (Fr. 263 D, 148 N).

Er ist keineswegs blind für einzelne Mängel der Demokratie. So wird einmal ausgeführt (Fr. 266 D, 167 N), daß ein schwerer Fehler darin liegt, die höchsten Beamten der Volksversammlung hinsichtlich ihrer Verantwortung zu unterstellen. Es müsse verhindert werden, daß ihnen dadurch Unrecht geschehe (ἀδικεῖν τοὺς ἄρχοντας). Sie dürfen nicht selbst in die Gewalt anderer geraten, wenn sie die schuldigen Bürger noch so scharf anfassen. Ein Gesetz oder eine sonstige Einrichtung müßte sie dagegen schützen. In der Tat hat hier Demokrit einen Hauptübelstand der griechischen Demokratie erkannt, indem namentlich in Athen hochverdiente Staatsmänner von der Ekklesia verurteilt wurden. Freilich unterläßt er den Reformvorschlag näher auszuführen. Er geht auch in seiner demokratischen Gesinnung nicht so weit, daß er nicht eine gewisse Bevorzugung der Intelligenz vertreten würde gegenüber der absoluten Gleichmacherei: „Für Unverständige ist es besser, beherrscht zu werden als zu herrschen“ (Fr. 144). Allein er will damit gewiß nicht eine besondere Herrscherkaste (wie dies später Platon tat) vorschlagen, sondern, ähnlich wie Protagoras, eine freiwillige Anerkennung „der weisen und guten Männer“ erhoffen.

---

[1]) Fr. 255 D (143 N): Die Vermögenden sollten den Unvermögenden vorstrecken und beispringen; hierin liegt Brüderlichkeit und gegenseitige Hilfe und Eintracht der Bürger.

II. Kapitel. Die Lehre des Kallikles.

§ 1. Oppositionelle Strömungen. Natur und Satzung.

Gegen die im Vorhergehenden geschilderte Lehre von der Volksherrschaft und dem Positivismus im Rechte erhoben sich einzelne literarische Angriffe, weniger aus dem Kreise der berufsmäßigen Weisheitslehrer als von Seite aristokratisch gesinnter Politiker. Die betreffenden Schriften sind uns nicht erhalten bis auf die bekannte, fälschlich dem Xenophon zugeschriebene Broschüre über den „Staat der Athener“, deren Besprechung hier nicht beabsichtigt ist. Ein besonders interessanter Angriff auf die herrschende Lehre bildet die dem Kallikles in Platons Dialog „Gorgias“ (Kap. 37 ff.) in den Mund gelegte Doktrin, welche bisher keine eingehende Darstellung und Würdigung erfahren hat. Sie enthält Gedanken, welche bis in die Gegenwart fortgewirkt haben und verdient einen hervorragenden Platz in der Geschichte der Staatslehre.

Ich glaube den Stoff jener Rede am besten in der Weise vor Augen führen zu können, daß ich ihn in folgender Weise disponiere: Die Lehre vom Gegensatze zwischen Natur und Satzung, das Naturrecht der Starken und der Bund der Schwachen, der Übermensch, die Berufung auf Verse Pindars, der Unterschied zwischen dem aktiven und dem beschaulichen Leben. Daran wird sich die Darstellung der Kritik schließen, welche Platon im Dialog „Gorgias“ selbst, sowie in anderen Dialogen, besonders in den „Gesetzen“ an der Theorie von Kallikles ausübt. Daran wollte ich ursprünglich eine Untersuchung über dessen Persönlichkeit anschließen; ich habe sie aber, um den sachlichen Zusammenhang nicht zu unterbrechen, als eine literarisch-philologische Frage in die „Exkurse“ versetzt[1]). So schließt sich dann an die Darstellung der Kalliklesschen Lehre die Vorführung verwandter Gedanken von einem materialistischen Naturrecht, ihre Bekämpfung durch Sokrates und im letzten Kapitel die Nachwirkung der griechischen Lehre vom Rechte des Stärkeren; als letzter Ausläufer der Kalliklesschen Ideen muß Friedrich Nietzsche besonders gewürdigt werden.

[1]) Dies geschah auch hinsichtlich der Frage der Verwertbarkeit der Dialoge Platons, insbesondere hinsichtlich seiner Darstellung der sophistischen Lehren. Nähere Ausführungen über den Text des von Kallikles angebrachten Pindar-Zitats sowie über die Autorschaft des Papyrusfragments über das Naturrecht wurden gleichfalls in die „Exkurse“ verwiesen.

Platon läßt im „Gorgias“ Kallikles erst zum Worte kommen, nachdem es Sokrates gelungen war, über die beiden früheren Mitunterredner, Gorgias und Polos, einen dialektischen Sieg zu erzielen, nämlich das Zugeständnis des Satzes, es sei Unrechtleiden schöner als Unrechttun. Kallikles behauptet, daß Sokrates, dessen ernstliche Meinung eine solche Lehre nicht sein könne, jenes Zugeständnis durch einen dialektischen Kniff erschlichen habe. Das Wort „gerecht“ habe einen Doppelsinn. Es könne einerseits so viel bedeuten als „gesetzlich“: darnach erscheint jede Handlung, durch welche ein Anderer gesetzwidrig geschädigt wird, als ungerecht und daher tadelswert. Wenn man aber das „Natürliche“ in Betracht zieht, so muß andererseits das Unrechtleiden als das Üblere, daher als das Unschöne angesehen werden. Jener Satz des Sokrates, dem Polos voreilig zugestimmt habe, sei daher vom Standpunkte des Nomos richtig, hingegen vom Standpunkte der Physis das Gegenteil.

Damit bekennt sich Kallikles als Anhänger jener berühmten Antithese, welche in der Geschichte der griechischen Rechtsphilosophie eine so große Rolle gespielt hat. Obgleich dieses Thema, der Gegensatz von Natur und Satzung, schon oft Gegenstand gelehrter Untersuchung geworden ist[1]) so erscheint es noch lange nicht erschöpfend erörtert: der Gegenstand hat überdies durch das naturrechtliche Papyrusfragment (Oxyrh. XI. Nr. 1364)[2]) eine neue Beleuchtung erfahren. Es liegt jedoch nicht in meiner Absicht, davon ausführlich zu handeln: ich beschränke mich darauf jene Punkte zu besprechen, welche zum Verständnis der Lehre des Kallikles gehören. Sie enthält nämlich eine ganz eigenartige Fassung der Nomos-Physis-Lehre. Da läge es freilich nahe, an eine freie Erfindung Platons zu denken. Eine solche Annahme erscheint jedoch umso weniger begründet, als kein geringerer als Aristoteles die Existenz jener Lehre an einer bisher wenig beachteten Stelle (Soph. Elench., cap. 12, § 6) bestätigt. Er sagt am angeführten Orte:

„Am meisten wird dasjenige Mittel, um Jemand zu paradoxen Behauptungen zu verleiten benützt, was auch Kallikles verwendet und was in früheren Zeiten als untrüglich galt, nämlich der Wider-

[1]) Th. Gomperz, Griech. Denker, I. 317, 323, II, 135, 166, 181; J. Beloch, Griech. Geschichte II. 2. Aufl. S. 246, Dümmler „Akademika“ u. a.

[2]) H. Diels in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie, philos. Abh. [illegible] (1916), S. [illegible] siehe unten § 13 dieser Schrift.

spruch zwischen dem Naturgemäßen und dem Gesetzlichen, weil Natur und Gesetz Gegensätze seien und z. B. die Gerechtigkeit nach dem Gesetze etwas Schönes, aber nach der Natur nichts schönes sei. Wenn also der Gegner der Natur gemäß spricht, so muß man ihm mit dem Gesetz entgegentreten und wenn er dem Gesetz gemäß spricht, ihm die Natur vorhalten: auf beide Weise muß er dann Paradoxes behaupten." Merkwürdig ist dabei, daß Aristoteles die Verwendung dieses sophistischen Kunststückes von Kallikles berichtet, während dieser doch nach Platons „Gorgias" einen solchen Vorwurf gegen Sokrates erhebt: Kallikles will dessen angebliches Sophisma aufdecken. Es scheint wohl nur eine Nachlässigkeit in der Ausdrucksweise des Stagiriten vorzuliegen, wie sie gerade in der Schrift von den sophistischen Widersprüchen nicht selten vorkommt. Interessant ist auch was Aristoteles weiter ausführt: „Man nahm damals an, daß das Naturgemäße das Wahre sei, das Gesetzliche aber nur das was der Menge gefalle (*τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν*)." Auch dieser Satz stimmt durchaus mit dem überein, was Kallikles bei Platon behauptet (Gorgias 483 B). „Aber ich meine, es sind die Schwachen, die Vielen, welche die Gesetze machen (*οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι καὶ οἱ πολλοί*)." Das paßt freilich nur auf die Demokratie: es wird ganz davon abstrahiert, daß es auch in anderen Staatsformen gesetzliche Anordnungen gibt. Jedenfalls zeigt eine Bemerkung von Aristoteles, daß die von Kallikles vertretene Meinung keine Erfindung Platons, sondern eine verbreitete Lehre gewesen ist: er sagt nämlich, daß jene Unterscheidung, wonach das Naturgemäße das Wahre, das Gesetzliche die Meinung des großen Haufens sei, früher und noch gegenwärtig ausgesprochen werde. Freilich gibt der Stagirite in der weiteren Ausführung diesem Gegensatze eine Deutung, die durchaus nicht kallikleisch ist. Er setzt nämlich der Meinung der Menge, welche im Gesetze ihren Ausdruck findet, die Meinung der weisen Männer gegenüber, „denn das Gesetz ist das, was die Menge billigt, während die Weisen der Natur und Wahrheit gemäß sich aussprechen".

Damit erhält der Begriff der Physis eine Färbung, welche sie der Vernunft gleichstellt: Naturrecht würde dann so viel bedeuten als Vernunftsrecht. Ich brauche wohl nicht näher darzulegen, daß diese Idee erst in der Schule der Stoiker zur vollen Entfaltung gelangt ist und, durch Cicero vermittelt, die Rechtsphilosophie des

Mittelalters und der Neuzeit beherrscht hat. Wie weit aber eine solche Auffassung der Formel Physis-Nomos zurückreicht, müßte besonders untersucht werden, hauptsächlich ob sie schon in der Sophistik Vertretung gefunden hat. Ich komme darauf noch zu sprechen. Vorher möchte ich aber noch darauf aufmerksam machen, daß Aristoteles a. a. O. das Hauptthema des Dialogs „Gorgias" „U n r e c h t t u n o d e r U n r e c h t l e i d e n", ohne Platon zu nennen, als eine v e r f ä n g l i c h e A l t e r n a t i v e bezeichnet, damit also Sokrates, beziehungsweise Platon einer sophistischen Fragestellung beschuldigt. Diese meines Wissens bisher gar nicht beachtete Ausführung ist geeignet, den Gegensatz zwischen Platon und seinem großen Schüler neu zu beleuchten. Die Stelle lautet: „Manche Fragen haben das Eigene, daß die Antwort nach beiden Alternativen paradox ausfällt, z. B. die Frage, ob man eher den weisen Männern oder eher dem Vater gehorchen solle u n d o b m a n e h e r U n r e c h t e r l e i d e n oder einen Anderen beschädigen solle." Auch die folgende Bemerkung von Aristoteles scheint eine Beziehung auf Platon zu haben. „Nach der Meinung der Weisen muß der Glückliche auch immer gerecht sein, während der Menge es verkehrt vorkommt, daß ein König nicht glücklich sei." Wird doch in „Gorgias" an dem Beispiel des Königs Archelaos das Verhältnis von G l ü c k u n d u n g e r e c h t e m L e b e n s w a n d e l ausführlich besprochen (Kap. 26, 27); hier wird dem Polos die „Meinung der Menge" in den Mund gelegt, daß sich diese beiden Dinge sehr gut miteinander vertragen. Das gleiche Thema wird übrigens auch in Platons „Staat" in der Diskussion zwischen Sokrates und Glaukon behandelt. Jedenfalls glaube ich durch den Hinweis auf Aristoteles dargetan zu haben, daß die angeblich „extremen" Ansichten, welche die Mitunterredner in den Dialogen „Gorgias" und „Politeia" über das Wesen der Gerechtigkeit entwickeln, keine Erfindungen Platons, keine Karikaturen sind, sondern in der sophistischen Literatur, wenn auch nur vereinzelte Vertreter gefunden haben. Wenn dies, wie schon früher von Th. G o m p e r z, neuerdings wieder von Heinrich M e i e r (Sokrates 241 ff.) in Abrede gestellt wird, so lautet das Zeugnis des Stageriten entschieden dagegen. Spricht dieser doch davon, „daß Kallikles" (καὶ ὁ K.) sage, daß die Gerechtigkeit etwas nach der Natur nicht Schönes sei (κατὰ φύσιν οὐ καλόν). Einer Ehrenrettung der Sophisten — falls sie von jenen Autoren damit beabsichtigt wäre — bedarf es nicht. Man

mag die Ansichten eines Kallikles oder Thrasymachos vom ethischen Standpunkte aus mißbilligen, aber Geist und Originalität kann ihnen nicht abgesprochen werden.

Nunmehr handelt es sich darum, die Naturrechtslehre des Kallikles, welche Meier a. a. O. mit einem jedenfalls ungewöhnlichen Sprachgebrauche positivistisch nennt, näher zu charakterisieren, um sie von anderen Physis-Nomos-Theorien, die in der griechischen Rechtsphilosophie aufgetaucht sind, genau zu unterscheiden. In der bisherigen Literatur ist dies, wie ich glaube, nicht in zureichender Weise geschehen. Zwar daß der Ausdruck „Physis" mehrdeutig ist, wurde schon beobachtet. Aber auch „Nomos" hat nicht immer denselben Sinn. Gewöhnlich bedeutet es das, was wir in der modernen Staatslehre Gesetz im formellen Sinne nennen, die ausdrückliche Willenserklärung der gesetzgebenden Gewalt des Staates, also in der Demokratie eine von der Volksversammlung beschlossene Norm. Dabei spielt auch der Vertragsgedanke eine Rolle. In dem Beschlusse des Volkes kommt gewissermaßen eine Vereinbarung der Bürger zum Ausdruck über das was gelten soll. Alle andern rechtlichen Regeln des Verhaltens, ferner die sittlichen Normen, Klugheitsregeln, auch die von Naturtrieben veranlaßten Handlungen, müßten (bei Festhaltung jener präzisen Bedeutung des „Nomos") als zur „Physis" gehörig angesehen werden. Dadurch erhält dieses Gebiet des „Naturgemäßen" etwas schillernd Unbestimmtes. Der Sachverhalt wird aber noch dadurch kompliziert, daß der Begriff der „ungeschriebenen Gesetze" auftaucht; das Material hierüber hat Hirzel in der Abhandlung „Nomoi Agraphoi" in verdienstvoller Weise gesammelt, wenn er es auch an der scharfen Begriffsbestimmung fehlen läßt. Nun entsteht die Frage, wie sich diese Normen zu dem Physis-Nomos-Probleme verhalten. Sollen die ungeschriebenen Gesetze zum Gebiete der Satzung oder dem des Naturgemäßen gerechnet werden oder teilweise zu dem einen, teilweise zu dem anderen Gebiete? Wenn man noch in Erwägung zieht, daß die Bewertung dieser verschiedenen Arten von Normen bei den einzelnen Denkern und Dichtern (auch diese muß man in Betracht ziehen, besonders Sophokles und Euripides) eine sehr verschiedenartige ist, so ergibt sich ein höchst buntes Bild. Ich erinnere nur an die „Antigone" von Sophokles, dann an den Hymnus auf den Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Staates,

wie er dem Sokrates in Platons „Kriton“ in den Mund gelegt wird und an die Geringschätzung des positiven Rechts in den Äußerungen von Hippias und des Verfassers des Papyrusfragmentes über das Naturrecht.

Es darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß trotz der großen Verbreitung, welche die Antithese Nomos und Physis gefunden hat, einzelne griechische Denker diese Formel ablehnen. Sie behaupten, daß es nur ein positives Gesetz, bzw. positive Moral gebe, dagegen nichts, was „von Natur“ gerecht oder sittlich gut sei. Dabei kann wieder diese Anschauung sich verbinden mit einer Hochschätzung der Staatsgesetze, bzw. der sittlichen Meinungen des Volkes oder mit einer Minderbewertung derselben. Dies führt, da für sie ein höheres Recht oder eine höhere Moral nicht besteht, zum rechtsphilosophischen und ethischen Skeptizismus. Zu der ersteren Gruppe — den Schätzern des positiven Rechts und der positiven Moral — ist sicher Protagoras, der sogenannte Anonymus Jamblichi und wahrscheinlich auch Sokrates zu rechnen; zur zweiten Gruppe Thrasymachos, wenn anders die Darstellung, welche Platon von seinen Gedanken entwirft, richtig ist. In viel späterer Zeit hat nach dem Berichte Ciceros Karneades solche Ideen vertreten[1]). Die große Mehrheit der Autoren neigt aber der Idee eines Naturrechtes zu, billigt also die Physis-Nomos-Formel. Der erste, von dem dies berichtet wird, war Archelaos; ein Zeitgenosse von Sophokles; Diogenes Laertes sagt von ihm (II, 16), daß er über das Gesetzliche, das Gute und Gerechte philosophiert und gelehrt habe, Recht und Unrecht sei etwas nicht auf Natur (Physis), sondern auf Satzung (Nomos) Beruhendes (Diels, Fragmente I², 323, 13, 16). Diese Äußerung ist zu unbestimmt, als das wir klar sehen könnten, wie Archelaos diese Antithese verstanden hat.

Um so deutlicher kann man feststellen, welchen Sinn der Sophist Hippias jener Unterscheidung beigelegt hat; er wird daher vielfach als der Urheber der griechischen Naturrechtstheorie angesehen, so insbesondere von Dümmler („Akademika“). Da zuweilen behauptet wurde, daß Kallikles eigentlich den Grundgedanken des Hippias wiedergibt und daraus nur extreme Folgerungen ableitet (so Dümmler, S. 252 ff.), so muß doch die Lehre des Eleers in Kürze charakterisiert werden. Es wird sich dabei herausstellen, daß sie etwas

[1]) Vgl. unten § 15 am Schluß.

ganz anderes beinhaltet, als die Naturrechtslehre des Kallikles im „Gorgias". Dies wird dazu dienen, die Eigenart der Letzteren hervortreten zu lassen. Platon legt dem Hippias in der bekannten Stelle des Dialogs Protagoras (337 C) folgende Äußerung in den Mund, an deren Echtheit zu zweifeln kein Grund vorliegt: „Ich bin der Ansicht, daß Ihr alle Verwandte und Angehörige und Mitbürger von einander seid, nach der Natur, nicht nach dem Gesetze. Denn das Gleichartige ist dem Gleichartigen nach der Natur verwandt, das Gesetz (Nomos) aber ist der Tyrann der Menschen und erzwingt vieles wider die Natur." Hippias behauptet demnach, daß alle Menschen (mindestens alle Hellenen) Brüder sind, Mitbürger trotz der Trennung durch die einzelnen Staaten. Der Grund wird gefunden in der Gleichartigkeit der menschlichen Natur. In Nomos, d. h. im positiven Rechte wird dies verkannt; jede Polis behandelt jene Menschen, die ihr nicht angehören als Fremde. Das ist naturwidrig und zeigt — es handelt sich ja nur um ein Beispiel für viele — wie der Nomos gleich einem Tyrannen eine Zwangsherrschaft ausübt. Daß er Geltung besitzt, wird von Hippias nicht bestritten, aber er übt Kritik an ihm vom Standpunkte der menschlichen Natur, aus welcher Brüderlichkeit und Gleichheit abzuleiten sind. Darin gelangt ein höheres Recht, ein ungeschriebenes Gesetz zum Ausdruck, wie dies ja auch von Xenophon in dem bekannten Gespräch mit Sokrates (Memor. IV, 4) als Ansicht des Hippias behauptet wird.

Seine Naturrechtslehre hat jedenfalls eine Richtung auf das Kosmopolitische, Demokratische, Humanitäre und zeigt eine große Ähnlichkeit mit dem zweiten Stücke des Papyrusfragmentes (Oxyrh. XI, 1364): „Die von vornehmen Vätern Abstammenden achten und ehren wir, die dagegen nicht aus vornehmen Hause abstammenden achten und ehren wir nicht. In dieser Scheidung behandeln wir uns gegenseitig wie Barbaren, denn von Natur sind wir alle in allen Beziehungen, Hellenen wie Barbaren gleich erschaffen. Das läßt uns die Betrachtung der natürlichen und allen Menschen unentbehrlichen Lebensbedingungen erkennen und in allen diesen Dingen ist kein Barbar und kein Hellene von uns geschieden" (Diels). Nicht nur die Tendenz sondern auch die Art der Begründung ist dieselbe wie bei Hippias: aus der physiologischen Gleichheit der Menschen wird das Postulat der rechtlichen Gleichheit abgeleitet. In derselben Richtung bewegen sich später die Äußerungen welche uns von

Alkidamas überliefert sind: vgl. Aristoteles, Rhet. 1406 A und Schol. ad p. 1373 B: „Gott hat alle Menschen frei geschaffen: die Natur hat Niemand zum Sklaven gemacht“ (οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν). Es sind Gedanken des modernen Naturrechts, insbesondere Rousseaus, welche bei diesen griechischen Autoren — sie sind in Wirklichkeit Außenseiter — hervortreten.

§ 5. Das Naturrecht der Starken und der Bund der Schwachen.

Wie gänzlich verschieden davon erscheint die Gedankenrichtung von Kallikles! Er lehrt das Gegenteil von Gleichheit, Brüderlichkeit und Menschlichkeit und stützt sich dabei gleichfalls auf die „Natur“, aber nicht im Sinne der besonderen Natur des Menschen sondern aller Lebewesen. Die Sklaverei erscheint ihm selbstverständlich, so bedauerlich auch das Schicksal des Sklaven sein mag: „dem es besser wäre zu sterben als zu leben, weil er, beleidigt und beschimpft nicht im Stande ist, sich selbst zu helfen, noch einem Anderen, der ihm wert ist.“ Aber auch unter den freien Menschen gibt es große Unterschiede: starke und schwache, edle und schlechte, tüchtige und untüchtige Menschen. Sie alle als gleichberechtigt zu behandeln, wie dies in der Volksherrschaft geschieht, ist unnatürlich. Die Natur zeigt vielmehr, daß es gerecht ist dem Besseren mehr zu gewähren als dem Schlechteren, dem, der etwas leistet mehr, als dem der nichts kann. „Auch offenbart sie dieses vielfältig, daß es sich so verhält, sowohl an den übrigen Lebewesen als an ganzen Staaten und Volksstämmen, nämlich daß das Recht so bestimmt ist, *daß der Stärkere über den Schwächeren herrsche und mehr habe* (ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον ἔστι τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν). Beispiele aus der Tierwelt werden nicht gegeben: wohl aber aus dem Völkerleben. „Denn nach welchem Rechte führte Xerxes sein Heer gegen Hellas, sein Vater gegen die Skythen? Oder — man könnte tausend Beispiele geben. Aber ich meine, diese handeln so *nach der Natur des Rechts* (οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν) und bei Gott auch nach dem *Gesetze der Natur* (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως) aber freilich nicht nach dem Gesetze, das wir machen.“ Daran schließt sich die berühmte Ausführung vom gezähmten Löwen, die unten noch besprochen werden wird.

Kallikles formuliert demnach das Recht des Stärkeren zunächst als Recht im subjektiven Sinne, als Recht auf Herrschaft und Mehrbesitz an Gütern. Dann erfolgt mit einer gewissen Feierlichkeit (καὶ ναὶ μὰ Δία) die Steigerung zum objektiven Rechtssatze, der zugleich ein Naturgesetz ist. In dieser Beziehung bildet seine Lehre das vollkommene Vorbild der Naturrechtslehre Spinozas wie später (§ 16) noch gezeigt werden wird. Hier möchte ich nur noch darauf hinweisen, daß diese Stelle (Gorgias 483 E) die erste ist, in welcher in Platons Schriften von einem Naturgesetze die Rede ist (vgl. Hardy, Der Begriff der Physis), wohl ein Beweis dafür, daß hier eine fremde Lehre wiedergegeben wird. Im folgenden werden dann von Kallikles die Staatsgesetze, soferne sie den Grundsatz der allgemeinen Gleichheit enthalten, widernatürliche Gesetze genannt (νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας 484 A). Dann wird unter Hinweis auf Pindarverse (wovon weiter unten zu handeln sein wird) gesagt, daß Herakles so gehandelt habe, als ob es das von Natur Gerechte wäre (τοῦ δικαίου φύσει) daß die Stiere und das gesamte Eigentum des Geringeren und Schwächeren dem Besseren und Stärkeren gehöre (484 C). Von dem nach der Natur Gerechten ist ferner an der Stelle (488 C) die Rede, wo Sokrates es als Meinung des Kallikles angibt, daß die größeren Staaten κατὰ τὸ φύσει δίκαιον die kleineren angreifen, weil sie stärker und mehr wert sind. Der Hinweis auf die Physis kehrt wieder in den Stellen 488 D, E, 489 B, 490 A, 491 E. Dieser Naturbegriff des Kallikles entbehrt durchaus jenes Charakterzuges, welcher sonst bei der Antithese Physis-Nomos vorherrscht, nämlich des Vernünftigen gegenüber dem Konventionellen, eines höheren Maßstabes zur Beurteilung des positiven Rechts. Es wird die Natur im eigentlichen Sinne, gleichsam ein kosmisches Prinzip verwendet, um die sozialen Erscheinungen zu erklären. Kallikles will, so scheint es, nur beschreiben und erklären, aber kein Sollen lehren, kein Ideal aufstellen. Aber dieser Schein trügt, wie bald zu zeigen sein wird. Er übt Kritik an den bestehenden politischen Zuständen, indem er sagt: „Ich glaube, daß die, welche die Gesetze geben, die Schwachen und der große Haufen sind (οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι καὶ οἱ πολλοί). In Beziehung auf sich selbst und das, was ihnen nützt, geben sie die Gesetze, sprechen sie Lob und Tadel aus. Sie wollen die kräftigeren Menschen, die mehr haben können, abschrecken, damit sie nicht mehr bekommen,

als sie selbst haben. Da sagen sie: mehr haben wollen (πλεονεκτεῖν) ist häßlich und ungerecht: Unrechttun bestehe eben darin, daß man mehr zu haben sucht als die anderen. Denn sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie ein Gleiches erhalten, da sie die schlechteren sind (φαυλότεροι ὄντες)“. 483 C. Es ist zunächst klar, daß Kallikles mit diesen Sätzen nicht den Staat im allgemeinen, nicht die Rechtsordnung, wie sie überall gilt, beschreiben und kritisieren will, sondern nur die (namentlich in Athen bestehende) Volksherrschaft. Hier geht die Gesetzgebung von der großen Masse aus und dient ihren Interessen. Wenn sie dabei die Idee der Gleichheit verwirklicht — hierin liegt das Wesen der Demokratie — so bilde dies nur einen Vorwand für die Unterdrückung der wenigen tüchtigeren und besseren Bürger, welche mit Recht einen größeren Anteil an den Lebensgütern beanspruchen. Der d e s k r i p t i v e Teil dieses Gedankenganges stimmt durchaus überein mit der Schilderung, welche der unbekannte Verfasser der pseudo-xenophontischen Schrift „Vom Staat der Athener“ entwirft. Aber auch die Lehre des Thrasymachos, wie sie im ersten Buch der Politeia von Platon dargestellt wird, ist verwandt. Nur daß Thrasymachos sie generell formuliert: in a l l e n Verfassungen richtet sich die Gesetzgebung nach den Interessen des Herrschers. Es wird auch an diese Feststellung keinerlei Kritik geknüpft. Es gab jedoch auch Schriftsteller, welche diese „realistische“ Staatslehre mindestens für eine bestimmte Art der Verfassung ablehnen. Sie leugnen, daß in Wirklichkeit die Herrschaft immer in egoistischem Interesse des Herrschers ausgeübt wird: ganz abgesehen von der Frage des Sollens. So haben Protagoras[1]), Herodot und der sogenannte Anonymus Jamblichi[2]) in der Volksherrschaft eine Verfassung erblickt, in welcher tatsächlich die G e s a m t i n t e r e s s e n zur Geltung kommen. Xenophon behauptete dies von der (idealisierten) Monarchie des Kyros, Aristoteles von einzelnen aristokratischen Republiken. Daneben aber nimmt er „Entartungen“ der Verfassung an; er hält also eine Mittelstellung in diesem Meinungsgegensatze ein.

Es entsteht nun die Frage, ob der Bund der vielen Schwachen — worin Kallikles das Wesen des demokratischen Staates erblickt — als eine Art des staatengründenden Urvertrages aufzufassen ist, mit

1) Oben § 3.

2) Unten § 6.

anderen Worten, ob hierin die Idee des Contractus socialis, welche ja schon in der griechischen Staatslehre zuweilen erkennbar ist, zum Ausdruck kommt. Darnach würde die Volksherrschaft die älteste Form des sogenannten Status civilis bedeuten. Um sich gegen die Übergriffe einzelner starker Menschen zu schützen, die im Naturzustande vorkommen, schließt sich die große Masse der Schwachen zusammen, errichtet eine Zwangsgewalt, die allen gleichen Schutz gewährt und die Starken in Zaum hält. Eine Stütze findet diese Auslegung der Lehre des Kallikles in der Redewendung „widernatürliche Verträge des Menschen" (τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων 492 c), ferner in den Darlegungen von Glaukon im 2. Buche der „Politeia" (359 A), welche mit der Lehre des Kallikles große Ähnlichkeit zeigen. Dennoch glaube ich nicht, daß Kallikles einen staatengründenden Urvertrag im Auge hat; werden doch sehr häufig die Gesetze als Verträge der Bürger bezeichnet, so wiederholt in Xenophons Memorabilien und dem Papyrusfragment über das Naturrecht. Wenn aber Kaerst[1]) meint, daß in den Ausführungen von Kallikles und Glaukon (den er mit Thrasymachos verwechselt) die ursprünglichen Grundzüge einer Vertragstheorie durchscheinen, gleichsam daraus rekonstruiert werden können, einer Sozialkontraktstheorie, welche von der wesentlichen Gleichheit aller Menschen ausgeht, so vermag ich dem nicht zuzustimmen. Wer sollte diese Lehre vertreten haben? Protagoras, an den man wegen seiner Verherrlichung der Demokratie zunächst denken könnte, ist sicherlich, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe[2]), kein Anhänger der Idee des Gesellschaftsvertrages; will er doch Staat und Recht aus einer inneren Wandlung der menschlichen Seele, aus dem Aufkommen des Rechtsgefühls und der sittlichen Scheu erklären. Auch von keinen anderen älteren Sophisten wird etwas berichtet, das als Contractus socialis gedeutet werden kann; erst Lykophron (nach Aristoteles Politik III. 5. p. 1288 B) und vor allem Epikur haben dieser Idee Ausdruck gegeben. Es scheint mir höchst gezwungen anzunehmen (wie dies Kaerst tut), daß „die Vertreter der Idee des Übermenschentums die unter der Voraussetzung demokratischer Gleichheit ausgebildete Vertragstheorie übernommen und in der Richtung umgestaltet haben, daß sie die Gleichartigkeit der

[1]) II. S. 524 ff.

[2]) Zeitschrift für Politik, S. 233 ff (1910).

Interessen und Rechte als eine im Sinne der Schwachen entstandene Fiktion betrachten." Es ist schwer einzusehen, welchen Inhalt eine solche umgestaltete Vertragslehre gehabt haben soll. Viel einfacher läßt sich der Grundgedanke des Kallikles in der Weise wiedergeben, daß er meint: Die Demokratie ist eine organisierte Herrschaft des gemeinen Volkes über die wenigen edlen, kräftigen, tüchtigen Bürger; der Gedanke der allgemeinen Gleichheit ist — um mich eines modernen Ausdruckes zu bedienen — der idealistische Überbau, der dazu dient den wahren Sachverhalt, die Unterdrückung der Edelmenschen zu verschleiern. Nicht nur die Verfassung, sondern auch die Moralbegriffe tragen diese Färbung: Kallikles betont besonders, daß die Urteile über „gut" und „böse", ja die ganze Jugenderziehung von dem falschen Gleichheitsgedanken getragen sind. In wie hohem Maße er in dieser Beziehung Grundgedanken von Friedrich Nietzsche vorweggenommen hat, wird im Schlußkapitel dieser Abhandlung gezeigt werden.

In der Verurteilung der Demokratie, in dem Hinweise auf das falsche Gleichheitsprinzip stimmt eigentlich Platon mit der von Kallikles vertretenen Lehre überein. Daraus erklärt sich die liebevolle Sorgfalt, mit welcher diese Gestalt geschildert wird, dies um so mehr, wenn darunter, wie ich unten[1]) nachzuweisen hoffe, sein Vetter Kritias gemeint ist. Es zeigt sich dies auch in der Diskussion mit Sokrates, wie sie im Gorgias fingiert wird, wobei nicht so sehr das aristokratische Prinzip bekämpft erscheint, sondern der ethische Nihilismus, die eigentliche Tyrannenmoral. Damit kommen wir auf jenen Teil der Rede des Kallikles, die mindestens in stilistischer Beziehung ihren Höhepunkt darstellt.

§ 6. Der Übermensch.

„Wir verbilden die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Kindheit auf, wir zähmen sie wie die Löwen durch allerhand Zauberweisen und Beschwichtigungsworte. Sklavensinn flößen wir ihnen ein mit dem Gerede von Gleichheit, auf der beruhen soll, was gerecht und schön und schicklich ist. Aber es muß nur ein Mann kommen, der die nötige Kraftnatur besitzt, dann schüttelt er alle diese Fesseln ab, zerbricht sie, befreit sich, tritt unsere papierenen Gesetze, alle ihre Beschönigungen und Beschwichtigungen und alle die kon-

[1]) Exkurs I

ventionellen Naturwidrigkeiten mit Füßen, reckt sich in die Höhe, und er, der unser Sklave war, steht da, als unser Herr. Das ist der Sonnenaufgang des Naturrechts." (Gorgias 483 E. 484 A, Übersetzung von Wilamowitz, Platon I, 217.) Der gedankliche Übergang aus der vorhergehenden Schilderung und Kritik der Demokratie liegt wohl im Folgenden. Die naturwidrige Gleichbehandlung aller Menschen ist nicht nur ungerecht, sondern auch wirkungslos. Sie ist eine vergebliche Institution, denn der Kraftmensch setzt seine Herrschernatur schließlich durch: er siegt über die vielen Schwachen, die sich ihm beugen müssen. Auch das ist noch eine Art von Deskription der Wirklichkeit. Kallikles bleibt auch hier noch Sozieloge: so scheint es wenigstens.

Es ist nun von hohem Interesse festzustellen, daß in einer sophistischen Schrift, in dem sogenannten Anonymus Jamblichi, gleichfalls die Gestalt des Übermenschen erwähnt, aber als ein Phantom behandelt und in Abrede gestellt wird, daß er wirklich über die vielen Schwachen siegen kann. Das ist zunächst ein Streit um die richtige Wiedergabe von Tatsachen. Aber hinter dieser Differenz in der Beschreibung der Wirklichkeit verbirgt sich — wie auch sonst häufig auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften — ein tiefer Gegensatz in der Bewertung der Erscheinungen. Der Anonymus ist ein überzeugter Demokrat, er mißbilligt auf das schärfste den die Gesetze verachtenden Herrenmenschen: Kallikles ist von wärmster Sympathie für ihn erfüllt: er erblickt in seiner Gestalt die höchste Verkörperung des wahren Naturrechts. Daß dieser Gegensatz auf die Stellung zu Frage — kommt so etwas wirklich vor? — eingewirkt hat, liegt nahe. Nunmehr sollen aber die in Betracht kommenden Fragmente, welche meines Wissens in diesem Zusammenhange bisher nicht beleuchtet wurden, im einzelnen vorgeführt werden.

Über diese Fragmente sei folgendes vorausgeschickt. In dem Protoeptikos des spätgriechischen Philosophen Jamblichos, Kapitel 20, hat im Jahre 1889 Blaß Bruchstücke altattischer Prosa entdeckt, welche ethische und staatsphilosophische Themen behandeln; er versuchte nachzuweisen, daß sie einer Schrift des Sophisten Antiphon entstammen. Diese Hypothese hat zum Teile Zustimmung, zum Teile Ablehnung erfahren. Auf diese Frage ist hier nicht einzugehen. Sicher ist, daß diese Bruchstücke (beste Ausgabe Diel-

Fragmente der Vorsokratiker, 2. Aufl., I., 629 ff.) noch dem 5. Jahrhundert v. Chr. entstammen, der älteren Sophistik angehören und mit den Lehren von Protagoras innige Verwandtschaft aufweisen. Die Verherrlichung des Rechtsstaates und der Demokratie — beides fällt für den Autor zusammen — bildet den Hauptinhalt der interessanten Fragmente. Von ihnen sollen hier nur jene Stellen hervorgehoben werden, welche sich speziell mit dem Übermenschen beschäftigen (Blaß Fr. E und F, Diels Fr. 6 und 7). Es erscheint aus chronologischen Gründen ganz ausgeschlossen, daß sich diese Polemik gegen die dem Kallikles in den Mund gelegten Äußerungen in Platons Gorgias richten, da dieser Dialog kaum vor 390 v. Chr. abgefaßt ist. Vielmehr beweisen die Fragmente des Anonymus, daß Platon eine ältere literarische Quelle benützt hat, als er jener Lehre gedachte.

Nach einigen Ausführungen über pädagogische und ethische Fragen in den Fragmenten A—D (Blaß), bezw. 1—5 (Diels) wendet sich der Anonymus den politischen Thema zu: „Ferner darf man nicht nach Bevorrechtung streben und die darauf gegründete Macht für ehrenden Vorzug, den Gehorsam gegen die Gesetze für elende Feigheit halten, denn dieser Gedanke ist der schlimmste: aus ihm entspringt jeglicher Gegensatz zum Guten, nämlich Untüchtigkeit und Schaden. Denn da die Menschen von Natur nicht imstande sind einzeln für sich zu leben, vielmehr den Naturgesetzen gehorchend, sich aneinander geschlossen haben, da die ganze Lebensführung und die Mittel dazu unter dieser Voraussetzung von ihnen erdacht worden sind, ein Zusammenleben im gesetzlosen Zustand aber für sie undenkbar ist — denn größer ist der Nachteil, der ihnen in diesem Falle erwachse, verglichen mit jenem Einsiedlerleben —, so führten also aus diesen zwingenden Gründen das Recht und das Gesetz ihr königliches Szepter unter den Menschen und unmöglich könnten sich beide ihrer Herrschaft entäußern: denn festgefügt ist dieses Verhältnis von der Natur.“ (Übersetzung nach Karl Töpler.)

Der Autor faßt drei Arten des menschlichen Lebens ins Auge, das einsiedlerische, das gesetzlose Beisammensein und das durch Rechtsnormen geregelte Sozialleben. Das letzte allein erscheint naturbestimmt und ermöglicht erst die Kultur. Die Anarchie ist daher ihr größter Feind. Dabei werden kollektivistische und indi-

vidualistische Gesichtspunkte kombiniert; der individuelle Nutzen wird ebenso betont wie das Interesse der menschlichen Gattung. Gleich im Anfang des Fragments wird das Streben nach Bevorzugung (*Pleonexie*) erwähnt, derselbe Begriff, welcher ja in der Rede des Kallikles den Gegensatz zum Gleichheitsprinzip der Demokratie bezeichnet. Der Fall, daß eine Bevorzugung auf dem Gesetze beruhen kann und daher mit dem Wesen des Rechtsstaates nicht im Widerspruche steht, wird nicht ins Auge gefaßt. Wie eine Polemik klingt die vorgetragene Lehre von der *Naturnotwendigkeit* des Staates und der Rechtsordnung: der Anonymus erscheint hierin als Vorgänger des Aristoteles. Daß auch die technische Kultur erst im Sozialleben geschaffen wurde, ist eine Behauptung, die von dem Mythos des Protagoras wesentlich abweicht. Der Hinweis auf die königliche Herrschaft des Gesetzes (ἐμβασιλεύειν) erinnert an den Nomos Basileus Pindars. Weshalb neben dem Gesetze noch das Recht (τὸ δίκαιον) ausdrücklich erwähnt wird, erscheint unklar: ein Hinweis auf das Naturrecht ist jedoch damit sicher nicht gegeben, da der Anonymus entschiedener Positivist ist. Oder richtiger ausgedrückt: das geltende Recht ist zugleich das Natürliche. Nun folgt die Ausführung über die Erscheinung des Übermenschen. „Angenommen nun, es wäre einer von vornherein derart organisiert, daß er gefeit gegen Hieb und Stich und Krankheit, empfindungslos und übermenschlich an Leib und Leben, die Widerstandskraft des Stahles besäße, so müßte seine auf Bevorrechtung gegründete Macht, wie vielleicht Einer glaubt, stark genug sein, denn *dem* könnte man ja, auch wenn er sich dem Gesetze nicht fügt, nichts anhaben: und doch hat der Betreffende nicht recht. Denn immer noch angenommen, es gebe ein solches Wesen (es kann aber keines geben), so könnte es sich nur dann erhalten, wenn es mit den Gesetzen und dem Rechte im Bunde stände, dieselben festigte und seine Kraft in den Dienst dessen stellte, was ihnen förderlich ist: andernfalls könnte es nicht bestehen. Denn stark genug wäre die Gesamtheit der Menschen, wenn sie vermöge ihrer eigenen gesetzlichen guten Ordnung sich wie ein Mann gegen einen so Gearteten feindlich erhöbe, und ihre Menge würde mit List oder Gewalt obsiegen und dieses Übermenschen Herr werden. So wird es klar, daß jede wie immer beschaffene Macht nur vermöge des Gesetzes und des Rechtes ihren Bestand sichern kann."

Während sonst in der griechischen Literatur der Kraftmensch durch das Bild des Löwen oder des göttlichen Heros gezeichnet wird, findet sich hier (so viel ich weiß, durchaus originell) die Gestalt gleichsam mechanisiert. Der unverwundbare Mensch aus Stahl bildet den Lehrbehelf für die Widerlegung der Doktrin vom Übermenschen. Überzeugend ist sie gerade nicht. Das physische Moment wird ausschließlich in Betracht gezogen und der geistigen Überlegenheit gar nicht gedacht. Von einer Darlegung an geschichtlichen Beispielen der Tyrannis ist keine Rede. Dazu kommt folgender innerer Widerspruch. Die Bevorrechtung, sagt der radikal-demokratische Autor, ist etwas gesetzwidriges und dennoch gibt er zu, daß sich der Kraftmensch erhalten könnte, wenn er mit Gesetz und Recht im Bunde stände. Auf diesen Punkt kommt der Anonymus nochmals zurück am Schlusse des Fragments F (Blaß) mit den Worten: „Es hat aber auch die Tyrannis, jenes gewaltige und häßliche Übel, in nichts anderem seinen Ursprung, als in der Gesetzlosigkeit. Einige unter den Menschen, nämlich, die kein richtiges Urteil haben, glauben, ein Tyrann erhebe sich aus irgend einem anderen Grunde und die Menschen büßten ihre Freiheit ohne eigene Schuld ein, vergewaltigt von dem erstandenen Tyrannen: sie gehen aber in ihren Erwägungen fehl. Denn wer da glaubt, ein König oder Tyrann erstehe aus irgend einer anderen Ursache als in Folge von Gesetzlosigkeit und Bevorrechtung, ist töricht. Denn dann erst tritt dies ein wenn die Gesamtheit zu entarten beginnt: ist es doch unmöglich, daß Menschen ohne Gesetz und Recht leben. Sobald diese beiden Güter, nämlich Gesetz und Recht, aus dem Herzen der Menge sich verloren haben, dann geht sogleich die Vertretung und Hut derselben auf einen einzigen über. Wie nämlich könnte anders die Alleinherrschaft einem einzelnen zufallen, außer wenn das der Menge zuträgliche Gesetz weggefallen ist. Denn ein solcher Mann, der das Recht brechen und das allen gemeinsame und nützliche Gesetz beseitigen wollte, der müßte die Natur des Stahles besitzen, wenn er beabsichtigte, diese Güter der Menge zu entreißen, er allein vielen. Ist er aber von Fleisch und Blut und den übrigen gleichgeartet, so ist er wohl nicht imstande ihnen dieselben zu rauben; sind sie dagegen geschwunden[1]), so kann er

[1]) Unrichtig übersetzt hier Töpfer „bewirkt er dagegen ihr Schwinden". Gerade das vermag ja der Übermensch nicht!

zur Alleinherrschaft gelangen: daher haben einige Menschen von letzteren keine Ahnung, auch wenn es geschieht."

Nach der Ansicht des Anonymus entsteht also die Alleinherrschaft nicht aus dem Übergewicht einer Persönlichkeit, sondern aus der Anarchie. Der König oder Tyrann wird zum Retter der verlorenen Rechtsordnung. Das ist jedenfalls eine originelle, viel später erst wieder von Polybios vertretene Lehre. Freilich ist dabei unklar gelassen, wie es möglich ist, daß der Tyrann, welcher vorher als der Feind von Gesetz und Recht geschildert wird, ihre Vertretung übernehmen kann, also eine gesetzmäßige Monarchie denkbar wird. Interessant ist auch der Schlußpassus des Fragments, wonach sich eine Alleinherrschaft ohne Gewalt bilden kann, geradezu unmerklich. Die Tendenz der ganzen Ausführung ist jedenfalls gerichtet auf Warnung vor jeder Pleonexie, auf stete Einhaltung von Recht und Gesetz. Unter dieser Voraussetzung kann die Volksherrschaft sich unbedingt behaupten: der Übermensch ist ein Phantom.

In letzterer Hinsicht hat der Anonymus bei den Häuptern der griechischen Philosophie keine Nachfolge gefunden. Sowohl Platon als Aristoteles geben die Möglichkeit von Übermenschen zu und damit die legitime Vorherrschaft eines Einzelnen. Bei Platon bildet sie im „Politikos" geradezu das Ideal der Verfassung: Aristoteles anerkennt sie als Ausnahmserscheinung [1], bei beiden freilich verklärt durch das Bild der höchsten Weisheit und Tugend. Trotzdem zeigt sich bei beiden Denkern eine bedenkliche Annäherung an die kallikleische Cäsarenmoral. So läßt Platon (p. 293 B, 299 B) zu, daß solche Herrscher Gewalttaten und Betrug gegenüber den Beherrschten verüben: „Ob sie nach dem Gesetze oder ohne es herrschen, mit oder ohne Willen der Bürger, darauf kann man in keiner Weise Rücksicht nehmen. Und mögen sie dadurch, daß sie Einige töten oder in die Verbannung schicken den Staat zu seinem Besten reinigen oder ihn kleiner machen durch Aussendung von Kolonien oder ihn größer machen durch Aufnahme neuer Bürger — so lange sie gestützt auf Wissen und Gerechtigkeit den Staat erhalten und ihn nach Kräften aus einem schlechten besser machen, so müssen wir dann diese Staatsverfassung nach diesem Gesichtspunkte als die richtige erkennen." Nicht viel anders lautete die Rede, welche

[1] Politik III, 13, p. 1284 A.

Kritias, das Haupt der Dreißig, nach Xenophons Darstellung in der athenischen Ratsversammlung gehalten hat!

Aristoteles gebraucht sogar das kallikleische Bild von Löwen, wo er die Ausnahmsmenschen behandelt: „Für solche Leute gibt es kein Gesetz: sie sind selbst Gesetz [1]; derjenige würde sich sogar lächerlich machen, der es versuchen würde, ihnen Gesetze zu geben. Denn sie würden vermutlich dasselbe antworten, was Antisthenes die Löwen den Hasen antworten läßt, als letztere in der Tierversammlung auftraten und gleiche Rechte für alle Tiere verlangten.“ Worin die Antwort bestand, wissen wir freilich nicht, da uns die angeführte Fabel des Antisthenes nicht erhalten ist. Jedenfalls sehen wir, daß der königliche Mann des Aristoteles mit dem Übermenschen des Kallikles eine gewisse Verwandtschaft besitzt.

§ 7. Die Berufung auf Pindar.

Nach der Schilderung des die Fesseln der Konvention sprengenden Kraftmenschen fährt Kallikles fort (484 B): „Auch Pindar, glaube ich, bringt meine Ansicht (vom Naturrecht) zum Ausdruck in dem Liede, wo er sagt: „Das Gesetz, der König aller, der Sterblichen und der Unsterblichen“ und eben davon sagt er „es macht das Gewalttätigste zu Recht mit mächtiger Hand: ich sehe es an der Tat des Herakles, der ungekauft . . .“ So ungefähr heißt es: ich kann das Gedicht nicht auswendig, aber es sagt, daß Herakles die Rinder des Geryones, ohne sie gekauft oder zum Geschenk erhalten zu haben, weggetrieben, als wäre es das von Natur Gerechte, daß die Rinder und aller Besitz des Schwächeren und Geringeren dem Besseren und Stärkeren gehörten. Pindars Gedicht, von dem Kallikles nur die ersten 5 Verse zitiert, ist sonst nicht erhalten: die allgemein gebilligte Rekonstruktion von Bergk, Poët. lyr. Graec. 4. Aufl., S. 344 (Pindar Fr. 169, Böckh Fr. 151) ist unten im Exkurse II, den ich diesem Gegenstande gewidmet habe — wo auch eine bestrittene Textfrage behandelt wird — zitiert. An dieser Stelle möchte ich mich darauf beschränken zu untersuchen, welchen Sinn der Dichter mit jenen von Kallikles zitierten Versen verbunden hat und ob in ihnen wirklich eine Stütze für das Naturrecht des Stärkeren gefunden werden kann. Daß bei den Griechen mit Vorliebe die

[1] Vgl. [illegible] § 4. „[illegible]“.

Autorität der Dichter angerufen wurde, um eine bestimmte Ansicht zu rechtfertigen, ist ja bekannt.

Da möchte ich zunächst feststellen, daß die bisherigen Übersetzungen der von Kallikles zitierten Pindarverse:

> Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
> θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
> ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
> ὑπερτάτᾳ χειρί· τεκμαίρομαι
> ἔργοισιν Ἡρακλέος . . . .

insbesondere was den dritten Vers betrifft, der Genauigkeit entbehren. So verdeutscht z. B. Apelt (Platons. Gorgias. S. 92):

> Das Gesetz, das König ist über Alle,
> Sterbliche wie Unsterbliche
> vollführt ohne Scheu die größte Gewalttat
> mit machtvoller Hand; das bezeugen
> des Herakles Taten.

Hier fehlt gerade der entscheidende Gedanke, die Rechtfertigung der Gewalttat: wie kann man auch sagen, daß das Gesetz selbst die Gewalttat verübt? Auch die neueste Übersetzung von Wilamowitz (Platon I, S. 218) ist unbefriedigend:

> Gesetz Allkönig
> der Götter und Menschen
> Du zwingst das Recht
> mit gewaltiger Faust,
> ich seh's an Herakles' Taten.

Diese Wiedergabe der Pindarverse beruht auf der Meinung, daß Platon infolge eines Gedächtnisfehlers einen unrichtigen Text (βιαίων τὸ δικαιότατον) zitiert hat, was ich in dem Exkurse zu widerlegen versuchen werde. Auch Deuschle hat kaum den Sinn getroffen, wenn er übersetzt:

> Das Gesetz führt herbei heiligend
> alle Gewalt mit mächtiger Hand.

Daß das Gesetz alle Gewalt heiligt, davon steht nichts bei Pindar. Eine wortgetreue Übersetzung wurde oben gegeben. Jetzt handelt es sich um die Erklärung des merkwürdigen Fragmentes. Was bedeutet Nomos? Hat Pindar wirklich das Recht des Stärkeren im Sinne, so daß die Deutung, welche Kallikles den Versen gibt, zutreffend erscheint? Wenn ja, dann bedürfte es der Aufklärung.

wie sich dies mit der sonst bei dem Dichter hervortretenden Frömmigkeit, mit seiner Hochschätzung der Ordnung und Gerechtigkeit verträgt.

Bevor ich meine eigene Ansicht vortrage, möchte ich eine kurze, Vollständigkeit nicht beanspruchende Übersicht der bisherigen Interpretationsversuche geben.

Für ganz falsch erklärt Dümmler (Prolegomena zu Platons Staat, S. 34) die Auslegung, daß Pindar das Recht des Stärkeren anerkenne. Er sagt: Freilich kaufte Herakles dem Geryones die Rinder nicht ab, aber daß dieser sie auch nicht gekauft hatte, darauf kam es an: er hatte βιαιότατον begangen, was Herakles zum Rechte führte. Das ist eine ganz willkürliche Annahme. Wie Geryones zu den Rindern kam, davon berichtet die Sage nichts. Pindar hebt nur den Mangel eines Rechtstitels bei Herakles hervor: seine Tat wird als Gewalttat bezeichnet, nicht der frühere Erwerb der Rinder durch Geryones. Übrigens würde die Vermutung von Dümmler zur Erklärung nicht genügen, selbst wenn sie begründet wäre; auch der Diebstahl an einem Diebe ist eine ungerechte Tat.

Ziemlich verbreitet ist die Ansicht, daß „Nomos“ als Lex fatalis aufzufassen ist, als ein Ausspruch des über Menschen und Götter waltenden Schicksals; dies hat zuerst Böckh behauptet, nach ihm Bippart (Pindar, S. 51) und andere. Nomos hätte also den Sinn von Tyche oder Moira. Von sprachlichen Bedenken ganz abgesehen, scheint mir mit dieser Interpretation nicht viel gewonnen zu sein. Sie enthält keine besondere Beziehung auf das in Rede stehende Verhältnis von Recht und Macht; mit einer Schicksalsfügung kann man schließlich alles erklären.

Als „Gewohnheit“ faßt den Nomos auf Croiset in seinem trefflichen Buche „La poésie de Pindare“, p. 174; er übersetzt die Pindarverse folgendermaßen: „La coutume, reine des hommes et des dieux justifie l'empire de la force, qui mène toute chose de la puissante main. J'en juge par l'exemple d'Hercule.“ Richtig ist, daß Nomos in der älteren Zeit die Bedeutung von Gewohnheit besitzt und gerade in Pindars Gedichten findet man mehrere Beispiele dieser Art[1]. Als Sitte der einzelnen Völker faßt auch Herodot (III, 38) den „König Nomos“ Pindars auf: „καὶ ὀρθῶς μοι δοκέει Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.“ An den bei den einzelnen

[1]) Ol. VIII, 78 Isthm. II, 38 Nem. I, 72; X, 28. Pyth. II, 43.

Völkern ganz abweichenden Begräbnissitten demonstriert Herodot die Macht des Nomos. Allein das kann doch nicht der Sinn von „Gesetz“ bei Pindar gewesen sein. Der Dichter spricht von einem allgemeinen Nomos der Menschen und Götter, nicht vom partikularen Gewohnheitsrechte. Eher wäre es möglich, in dem Nomos insofern eine Gewohnheit zu erblicken, als unrechtmäßig geschaffene Verhältnisse allmählich Anerkennung finden; es ist dies die von Jellinek so genannte „normative Kraft des Faktischen“. Auch davon ist jedoch bei Pindar nicht die Rede: es handelt sich nicht um einen dauernden Zustand, um ein langsames Sichdurchsetzen, sondern um einen einmaligen Akt.

Eduard Meyer behauptet (Geschichte des Altertums IV, S. 453), daß Nomos bei Pindar das höhere Sittengesetz bedeute, auf welches gestützt sich Herakles als freier Recke über die konventionelle Sitte hinwegsetzen dürfe. Leider ist dabei unklar gelassen, worin dieser höhere Nomos eigentlich besteht. Sollte Meyer damit meinen, daß nach des Dichters Auffassung einem Helden alles erlaubt sei, wozu er die Kraft besitzt, so würde dies bedeuten, daß die von Kallikles gegebene Auslegung Pindars richtig ist. Wie man aber dann von einem höheren Sittengesetze sprechen kann, verstehe ich nicht.

Wilamowitz faßt das Wort „Nomos“, wie es scheint, als Meinung, Annahme auf. Er sagt: „Pindar schließt, daß der Nomos, d. h. wie es die Menschen gelten lassen, bei Göttern und Menschen über die Qualität einer menschlichen Handlung entscheidet: er macht vergewaltigend mit überlegener Faust recht und das hält er dann für volles Recht.“ (Platon I, S. 218.) Die sonstigen Bemerkungen von Wilamowitz beziehen sich auf Textfragen (vgl. bes. Bd. II, S. 95 ff.). Daß eine Meinung der Menschen auch für die Götter maßgebend sein soll, ist schwer zu begreifen. Aber wichtig wäre es zu wissen, welchen Inhalt diese Meinung der Menschen besitzt. Darüber erfahren wir von Wilamowitz nichts, nicht einmal, ob sich diese Annahme bloß auf die Beurteilung des Einzelfalles (des Gewaltaktes des Herakles) bezog oder ob sie einen abstrakten Inhalt besaß, etwa daß die höhere Gewalt immer Recht schaffe. Im letzteren Falle käme es ja wieder auf die Annahme eines Rechtes des Stärkeren hinaus.

In der Tat haben einzelne Schriftsteller der Meinung Ausdruck gegeben, daß dies die Ansicht Pindars sei, daher Kallikles mit vollem Rechte dessen Autorität angerufen habe. So vor allem Thompson

in seiner vorzüglichen Ausgabe des „Gorgias" (p. 171). Er gibt folgende Paraphrase der Pindarverse: Das ist ein Naturgesetz, das Gesetz des Stärkeren (The law of the stronger), dem alles unterliegt, im Himmel wie auf Erden, welches alle positiven gesetzlichen Anordnungen niederreißt (which overrides all positive enactments), Handlungen der Gewalt rechtfertigt, welche durch menschliche Gesetze verpönt sind. Durch dieses Naturgesetz werden manche sonst unentschuldbaren Unternehmungen des Herakles gerechtfertigt, so insbesonders jene wonach er sich der Rinder des Geryones bemächtigt hat, ohne sie bezahlt zu haben und ohne daß sie ihm überlassen worden sind. (That is which he seized without money paid or leave asked the cows of Geryones.) Thompson stützt sich für diese Auslegung darauf, daß Platon selbst nicht nur im „Gorgias", sondern auch noch im Dialog „Nomoi", p. 690 c, die Pindarverse so auffaßt. Ich glaube jedoch, daß Platon hier nur über eine fremde Meinung berichtet. Aber selbst, wenn er sich ihr angeschlossen hätte, wäre damit deren Richtigkeit noch nicht erwiesen; Platon hätte sich ja auch über den Sinn des Gedichtes einer unrichtigen Ansicht befleißigen können. Die Hauptsache ist aber, daß Thompson den Widerspruch gar nicht aufzuklären versucht, welcher in der Annahme eines Faustrechtes und der frommen Denkungsart Pindars gelegen ist.

So stehen wir hier in der Tat vor einem ungelösten Rätsel und Hirzel sagt nicht mit Unrecht (Themis, Dike, S. 183), daß Pindar zur Qual der modernen Erklärer den Raub der Rinder durch Herakles zu rechtfertigen sucht. Er selbst verzichtet allerdings darauf, eine Erklärung zu geben. Er verweist nur einmal auf Verse von Solon, in welchen sich dieser rühmt, Gewalt und Recht (βία und δίκη) vereinigt zu haben (S. 133, Note 3); ähnlich sei der Gedanke Pindars gewesen. Allein Solon meinte offenbar, daß er dem Nomos, den er setzt, auch die nötige Macht verliehen habe; das ist etwas ganz anderes als der gewaltsame Bruch des positiven Rechts, von dem Pindar handelt.

Meine eigene Auffassung ist folgende: Pindar ist eine tiefreligiöse Natur, aber stark beeinflußt von der zur Zeit seines Wirkens herrschend gewordenen Idee des Rechtsstaates. Darnach bedarf jeder Eigentumserwerb eines Rechtstitels: Kauf und Schenkung bilden die Hauptfälle der Erwerbsart. Beim Rinderraub des Herakles fehlte dies; dennoch erfolgte keine Strafe, ja der Held

erwarb sich hohen Ruhm. Es kommt Pindar gar nicht in den Sinn, daß zwischen Herakles und Geryones gar keine Rechtsgemeinschaft, kein staatliches Band bestand, daß die Zeit der Heroen eine solche des Faust- und Fehderechtes war, daß unabhängige Heroen ebenso wenig wie selbständige Staaten den Regeln des Privatrechts unterstellt werden können, daß hier nur das Kriegsrecht gilt. Von einem Rechtsbruche kann daher hier nicht gut gesprochen werden: nur eine moralische Bewertung der Tat könnte in Frage kommen. Pindar will zu dem Mythos vom Standpunkte einer allgemeinen Geltung der Rechtsordnung Stellung nehmen: er denkt ganz unhistorisch und schafft sich dadurch ein schwieriges Problem.

Dieses Problem sucht der Dichter zu lösen durch eine eigentümliche Kombination des materialistischen Machtprinzips mit dem Gedanken der göttlichen Weltregierung. Die Deutung, welche Kallikles den Versen Pindars gibt, ist keineswegs falsch, aber einseitig und unvollständig: es wird dabei das religiöse Moment vollständig ignoriert. Da auch Platon für die Gedanken der alten Volksreligion wenig Verständnis besitzt, so ist es begreiflich, daß er der Verwendung im Sinne der ausschließlichen Geltung des Machtprinzips keinen ernsten Widerspruch leistet, daß er die Auslegung des Kallikles zu billigen scheint. Dieser hat auch insofern Recht, als die Übermacht des Herakles in der Tat ein Moment bildet, welches in den Augen Pindars den Rinderraub rechtfertigt, aber nicht für sich allein. Wenn immer der Stärkere auch das Recht auf seiner Seite hätte, dann bedürfte es ja keiner Unterscheidung zwischen δίκα und βία, die in den Versen deutlich hervortritt. Die Übermacht schafft Recht, *insofern sich in ihr der göttliche Wille manifestiert*. Ich finde eine Bestätigung dessen, daß Pindar dies meinte, in einem andern, gleichfalls den Rinderraub behandelnden Fragmente Pindars (81), wo von Δὶ φίλτερον gesprochen wird. Auch die Worte ὑπερτάτᾳ χειρί deuten auf die unwiderstehliche Gewalt, wie sie nur von Gott verliehen sein kann. Der Sieg des Gottessohnes Herakles über den Riesen Geryones ist nicht bloß eine Wirkung der höheren Macht, sondern auch eine Äußerung des göttlichen Willens.

Dieser Gedankenzusammenhang ist in der Geschichte der menschlichen Ideen keineswegs vereinzelt geblieben. Es gibt einen Punkt, wo sich die theologisierende und die materialistische Rechtslehre

berühren, so bei Spinoza und H. L. v. Haller. Davon wird noch im 4. Kapitel dieser Schrift die Rede sein.

§ 8. Aktives und beschauliches Leben.

Die Ausführungen des Kallikles, welche seiner Berufung auf die Pindarverse folgen (Kap. 40 und 41 des „Gorgias“), behandeln den Wert der Philosophie und den Gegensatz zwischen dem praktischen auf Erfahrung gestützten Leben und der begrifflichen Spekulation, sowie die trostlose Lage eines Mannes, der es verschmäht, sich am öffentlichen Leben zu beteiligen. Diese Darlegungen sollen hier nicht näher erörtert werden, da sie mit dem eigentlichen Probleme, dem Naturrechte des Stärkeren, doch nur in einem losen Zusammenhange stehen. Der Übergang kommt in den Worten zum Ausdruck: „Das ist also eigentlich das Wahre; das wirst du einsehen, wenn du zum Größeren fortschreitest und von der Philosophie endlich abläßt.“ Kallikles meint also, daß die Beobachtung des wirklichen Lebens erkennen läßt, daß es einen steten Kampf ums Dasein gibt, in welchem der Kluge und Tatkräftige siegt, daß daher das Streben nach Macht, Ehre und Reichtum das wahre Lebensziel bilden müsse. Das sind die praktischen Konsequenzen, welche, wie Kallikles meint, aus dem Naturgesetze „Macht ist Recht“ gezogen werden müssen. Das Problem „wie gestalte ich mein Leben“ wird nun zum herrschenden Thema des Dialogs und nur wenige Streiflichter fallen auf den theoretischen Ausgangspunkt.

Vorerst möchte ich auf einige Parallelstellen hinweisen, welche dartun, daß das Thema vom Werte der Philosophie und der Beteiligung am öffentlichen Leben auch anderwärts behandelt wurde und Platon auch hier keine freie Erfindung bietet. Daß der Unterricht in der Philosophie eine würdige Beschäftigung für die Jugend bilde, aber dem gereiften Manne nicht zukomme — wie dies Kallikles ausführt — wird auch von Isokrates gelehrt (Panathen. p. 238). Thukydides läßt Perikles in seiner berühmten Leichenrede sagen (II, 40, 1), daß die Athener die Philosophie pflegen „ohne Verweichlichung“ (*ἄνευ μαλακίας*); denselben Ausdruck gebraucht Kallikles (Gorgias, 491 B): „*μαλακία τῆς ψυχῆς*“. Auch bei Xenophon (Mem. I., 2, 46) wird die Philosophie von Perikles als Jugend-Beschäftigung bezeichnet. Man kann es als die herrschende Anschauung ansehen, daß jeder Bürger, der in das Mannesalter getreten

ist, verpflichtet ist, sich am öffentlichen Leben der Polis zu beteiligen. In dieser Hinsicht befindet sich Kallikles in voller Übereinstimmung mit dem Geiste der Demokratie. Der Unterschied liegt in der Motivierung. Bei ihm überwiegen die individualistischen Tendenzen. Die Teilnahme an den Staatsgeschäften, insbesondere an der Volksversammlung und der Gerichtsbarkeit, macht geschäftstüchtig und schützt gegen Angriffe übelwollender Menschen. Sie bahnt aber auch den Weg zum Führertum. Vom Standpunkte der echten Demokratie erscheint hingegen die aktive Teilnahme am Leben der Polis als sittliche Pflicht: sie liegt im Gemeininteresse. Dieser Ansicht hat die Leichenrede des Perikles klassischen Ausdruck verliehen.

Der platonische Sokrates nimmt sowohl im „Gorgias" als im „Theätet" den entgegengesetzten Standpunkt ein. Die sittliche Erneuerung des Menschen ist die wichtigste Aufgabe: „hernach erst, nach solcher gemeinsamen Übung, wollen wir, wenn es uns nötig dünkt, auch der Staatsangelegenheiten uns annehmen, oder, worin es uns sonst gut dünkt, wollen wir Rat erteilen, wann wir uns besser dazu geschickt sind als jetzt." (Gorgias, Schlußkapitel). Der xenophontische Sokrates hingegen erteilt seinen Jüngern den Rat, sich an den Staatsangelegenheiten zu beteiligen und bemüht sich, sie für diesen Zweck heranzubilden. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die von Platon gegebene Charakteristik der historischen Wahrheit näher kommt, wenn auch dabei die persönliche Verstimmung des Philosophen gegenüber der athenischen Demokratie mitgewirkt und die Farben verschärft hat. Denn nur so findet der tragische Ausgang des Sokrates, auf welchen die genannten Dialoge zahlreiche Anspielungen enthalten, eine befriedigende Erklärung. Ich habe an anderer Stelle[1]) diesen Zusammenhang zwischen dem Sokratesprozesse und dem der Polis abgewendete Lebensideale des Meisters dargelegt und freue mich, feststellen zu können, daß diese Darlegungen auch außerhalb des deutschen Leserkreises Zustimmung gefunden haben[2]).

Auf zwei Momente in der Rede des Kallikles soll noch hingewiesen werden, weil sie für die Frage seiner Persönlichkeit Bedeu-

[1]) „Untersuchungen zum Sokratesprozeß" (Sitz.-Ber. der Wiener Akademie, phil. Kl., Bd. 145).

[2]) Zuletzt bei Bizukides „ἡ δίκη τοῦ Σωκράτους". Athen. 1918.

tung besitzen: die Wahl von Beispielen aus den Dramen von Euripides und die eindringliche Mahnung an Sokrates, seine bisherige Tätigkeit aufzugeben. Sie bilden wichtige Indizien für die unten ausführlich zu begründende Hypothese, daß in Kallikles die Gestalt des Kritias verkörpert wird. Dieser war selbst dramatischer Dichter und mit Euripides so befreundet, daß unter dessen Namen einzelne Stücke des Kritias überliefert wurden. Ferner wird von dem Letzteren berichtet, daß er ein Verbot des philosophischen Unterrichtes erlassen habe, als er an der Spitze der sogenannten dreißig Tyrannen regierte: der Rat des Kallikles an Sokrates in verschärfter Form! Das Drama des Euripides, aus welchem im 41. Kapitel des Gorgias zitiert wird, heißt Antiope und ist uns nur fragmentarisch erhalten. In den Söhnen der Titelheldin, Zethos und Amphion, findet Kallikles den Gegensatz der Lebensanschauungen verkörpert, daher ihn die Mahnungen des Zethos an seinen Bruder dazu dienen, in ihnen für seine Verherrlichung des tatenreichen Lebens die Bestätigung zu finden. Daß übrigens Euripides auch an anderen Stellen seiner Werke manche Beziehung auf die von Kallikles in seiner Rede behandelten Fragen enthält, insbesondere auf das Recht des Stärkeren und das Problem der Gleichheit, ist bekannt und wird später noch besonders hervorgehoben werden. (Unten § 15.)

Nach dieser Darlegung über das Ziel des praktischen Lebens in den Kapiteln 40 und 41 nimmt Kallikles bei Platon nur noch einmal das Wort zu einer zusammenhängenden Rede. Es ist die kühne Darlegung des hemmungslosen Egoismus, der Hedonik in schärfster Ausprägung am Schlusse des 46. Kapitels. Ob ein Kallikles oder sonst jemand diese Cäsarenmoral jemals öffentlich gepredigt hat, erscheint zweifelhaft. Platon deutet ja selbst das Unwahrscheinliche an, wenn er Sokrates bemerken läßt: „Ganz offen sagst du nun heraus, was die andern zwar auch denken, aber nicht sagen wollen.“ Allein unmöglich erscheint es nicht, daß ein Grieche auch jenes Bekenntnis abgelegt hätte: hat doch auch unser Friedrich Nietzsche sich, wie wir sehen werden, in ähnlichem Sinn geäußert.

§ 9. Kritik der Lehre des Kallikles bei Platon.

Zunächst sollen die Einwendungen besprochen werden, welche im Laufe der Diskussion von Sokrates, beziehungsweise Platon gegen die Theorie vom Rechte des Stärkeren erhoben werden. Es zeigen:

sich hauptsächlich zwei Momente. Die Unbestimmtheit des Begriffes des „Stärkeren“ und der Hinweis darauf, daß die vielen Schwachen zusammen stärker sind als die einzelnen Starken oder Besseren. Das erstere Bedenken ist kaum zutreffend, das zweite hingegen bildet einen entscheidenden Einwand gegen den Versuch des Kallikles aus Tatsachen des natürlichen Geschehens ein bestimmtes Ideal, nämlich das aristokratische Prinzip, abzuleiten. Wenn Kallikles sich infolge von Einwürfen des Sokrates genötigt sieht (Kapitel 43 und 44), das Moment der physischen Stärke zu ergänzen oder zu ersetzen durch die geistige Überlegenheit der Herrenmenschen, so wird dadurch sein Grundgedanke nicht erschüttert. Es handelt sich bei den diesbezüglichen Auseinandersetzungen in Gorgias, wie auch sonst nicht selten in den platonischen Dialogen, um ein Spiel mit Worten. Auf welchen Momenten die Überlegenheit der „Stärkeren“ beruht, erscheint nebensächlich; entscheidend ist, daß dieselbe tatsächlich vorhanden ist. So hat denn auch Spinoza, dessen Lehre mit der des Kallikles verwandt ist, die Gründe der Übermacht an einer Stelle seines politischen Traktats (II, 10) in der Weise zusammengefaßt, daß physische, geistige und moralische Überlegenheit erwähnt werden. Hingegen trifft die folgende Einwendung gegen die Lehre des Kallikles ihren Kernpunkt. Die große Masse der Schwachen ist doch stärker als der Einzelne. Die Gesetze, welche sie gibt (nach dem Grundsatze der gleichen Zuteilung aller Rechte), sind daher auch nach dem Naturrecht des Stärkeren begründet. „Also nicht nur dem Gesetze nach (νόμῳ) ist Unrechttun unschöner als Unrechtleiden und das Gleiche haben gerecht, sondern auch der Natur nach (καὶ φύσει). Darum hast du im Vorigen nicht wahr gesprochen, als du sagtest: Gesetz und Natur wären einander entgegen.“ (489 B). Die Stelle ist auch deshalb interessant, weil Sokrates hier als Gegner der Nomos-Physis-Lehre hingestellt wird, was mit dem Berichte bei Xenophon (Mem. IV, 4) vortrefflich stimmt.

Diesen Einwand, der sich auf die tatsächliche Geltung der Demokratie stützt, könnte Kallikles nur in der Weise abschwächen, daß er sagte, es handle sich hier nur um eine zufällige, vorübergehende Erscheinung. Die große Masse bedarf doch stets einer Führung, womit die Ungleichheit schon gegeben sei. In Wahrheit ist es ihm aber nicht um eine soziologische Erkenntnis zu tun, sondern

um die Bewertung einer sozialen Erscheinung. Das aristokratische Prinzip gilt ihm als das richtige; unter dem Einflusse dieses Ideals Vnterpretiert er die Tatsachen des wirklichen Lebens. Kallikles befindet sich dabei in sehr guter Gesellschaft. Die bedeutendsten Sozialphilosophen haben sich einer solchen Verwechslung des Seins und des Sollens schuldig gemacht, nicht zuletzt Platon selbst. Ich verweise hier nur auf die Art wie er im ersten Buche der Politeia die Lehre von Thrasymachos zu wiederlegen versucht (unten § 10 d. Schr.). Übrigens zeigt der Verlauf der Diskussion eine gewisse erwandtschaft der Lehre vom Übermenschen mit dem Regimente der Philosophen in Platons Idealstaat. Denn sobald Kallikles die Konzession macht (Kapitel 45. 46), daß unter den „Stärkeren“ und „Besseren“, die zur Herrschaft berufen sind, in erster Linie die Einsichtsvollen gehören, besteht eine Differenz nur noch darin, daß Kallikles doch immer noch Mut und Tatkraft neben dem Wissen betont[1]) und die Gewährung von Vorteilen an die Herrschenden verlangt, während im Gerechtigkeitsstaate die Weisen ihr Amt als eine Last übernehmen, die ihnen keinen Vorteil bringt. Auch die Frage der Selbstbeherrschung, welche in der Diskussion plötzlich auftaucht, kann, so bedeutungsvoll sie vom ethischen Standpunkte erscheint, für das Grundthema, ob der Gleichheitsstaat oder die Bevorrechtung naturgesetzlich sei, kein entscheidendes Argument abgeben.

Überhaupt betrifft die weitere Diskussion in „Gorgias“ Gegenstände, welche mit der Lehre des Kallikles nur wenig zusammenhängen, wie über den Wert der Rhetorik und den Unterschied zwischen „angenehm“ und „gut“ und verliert sich nicht selten in ein dialektisches Spiel. Selbst ein so glühender Verehrer Platons, wie O. Apelt muß zugeben, daß dabei mit zweideutigen Ausdrücken operiert wird (Note 120) und die Beweisführung des Sokrates etwas Gezwungenes hat (Note 101). Die scharfe Verurteilung der berühmtesten athenischen Staatsmänner ist für die Stimmung Platons zur Zeit der Abfassung unseres Dialoges charakteristisch, aber die Begründung entbehrt der überzeugenden Kraft. Das Argument, sie hätten die Bürger doch nicht besser gemacht, wenn sie auch den Staat zu Macht und Glanz verhalfen, enthält eine petitio principii, da ja gar nicht bewiesen, sondern stillschweigend voraus-

[1]) Gorgias, Kapitel 45 am Schluß.

gesetzt wird, daß die ethische Vervollkommnung der Bürger Sache des Staates sei. Nicht einmal zur Zeit der Blüte des Polis-Gedankens war das die herrschende Ansicht in Athen. Wenn Platon durch den Mund des Sokrates es als Tand bezeichnet, für die materielle und geistige Wohlfahrt des Volkes zu sorgen statt für sittliche Vollendung so erscheint das gewiß erhaben. aber von der Wirklichkeit des Lebens allzuweit entfernt.

In der Bekämpfung der Naturrechtslehre vom Rechte des Stärkeren ist sich Platon konsequent geblieben. In der „Politeia" ist es die besondere Gestalt dieser Lehre, wie sie durch den Mund des Thrasymachos und des Glaukon verkündet wird, welche zu widerlegen versucht wird: davon wird später die Rede sein (unten § 10). In seinem Greisenwerke, den „G e s e t z e n" kommt er wiederholt auf jene Lehre zu sprechen, zum Teil sogar unter Bezugnahme auf die Pindarverse. Diese Stellen mögen noch in Kürze vor Augen geführt werden, hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte, inwiefern die Kritik der Lehre des Kallikles, wie sie in „Gorgias" begonnen wurde, ihre Fortsetzung findet[1]). Das 10. Kapitel des 3. Buches erörtert die verschiedenen A n s p r ü c h e a u f H e r r s c h a f t im gesellschaftlichen Leben. Es heißt da: „Nun muß es aber doch notwendig in jedem Staate Herrscher und Beherrschte geben: Welches sind nun der Zahl und Art nach die Ansprüche (ἀξιώματα), auf welche sich das Herrschen und die Untertänigkeit in großen und kleinen Staaten wie auch in häuslichen Gemeinschaften gründet?" Als solche berechtigte Herrschaftsverhältnisse werden nun angeführt: 1. der Eltern über ihre Kinder, 2. der Adeligen über die Gemeinen, 3. der Älteren über die Jüngeren, 4. der Herren über die Sklaven, 5. der Stärkeren über die Schwächeren, 6. der Einsichtigen über die Unwissenden, 7. der glücklich Losenden über die bei der Verlosung leer Ausgehenden.

Aus dieser merkwürdigen Zusammenstellung der Herrschaftsgründe kommt für uns vor allem der fünfte in Betracht, da er ja als eine Wiedergabe der Lehre von Kallikles anzusehen ist. Da heißt es: „der fünfte aber, meine ich, ist, daß der Stärkere herrsche, der Schwächere aber beherrscht werde. — Damit nennst du eine

[1]) In dem „Kommentar" von C. R i t t e r zu Platons Gesetzen findet sich zu keiner der in Betracht kommenden Stellen irgend eine sachliche Bemerkung. Auch sonst bietet die philologische Litteratur eine geringe Ausbeute.

ganz unvermeidliche Art der Herrschaft. — Und eine solche, die sich am meisten unter allen lebenden Wesen findet und der Natur gemäß ist (καὶ κατὰ φύσιν), wie einst Pindar, der Thebaner sagte. Der gewichtigste Anspruch aber, glaube ich, wird der sechste sein, der verlangt, daß der Unwissende gehorche, der Einsichtige aber leite und herrsche. Und von dem möchte ich, o weisester Pindar, behaupten, daß er nicht der Natur widerspreche, vielmehr die Herrschaft des Gesetzes, der man sich freiwillig unterwirft, die naturgemäße ist, nicht aber die gewaltsame Herrschaft." Merkwürdig ist hier die Wandlung, welche sich in der Begründung dieser Herrschaftsform vollzieht. Den Ausgangspunkt bildet die Herrschaft der weisen Menschen über die Unverständigen: das wird aber vertauscht in die Herrschaft des Gesetzes als der Ratio scripta über die sich ihm freiwillig Unterwerfenden. Hierin zeigt sich die Veränderung, welcher der Grundgedanke des „Staates" in dem Dialoge „Nomoi" erfahren hat. Ist doch die Philosophenherrschaft gewiß nicht von einer Zustimmung der Unterworfenen abhängig gemacht worden!

Nun entsteht aber die Frage, wie sich Platon das Nebeneinanderstehen der verschiedenen Herrschaftstitel gedacht hat, da sie sich doch, mindestens teilweise, widersprechen. Nicht nur die Gewaltherrschaft des Stärkeren, sondern auch die auf Verlosung beruhende Berechtigung (7. Punkt) steht doch mit den Postulat der Herrschaft der Einsichtigen oder des Gesetzes nicht im Einklang. Gerade die demokratische Einrichtung der Auslosung der Beamten hat schon von Sokrates herbsten Tadel erfahren. Ich glaube, daß Platon in unserer Stelle zwischen der deskriptiven und der normativen Methode schwankt. Er wollte gewiß zunächst eine Übersicht der in der Wirklichkeit vorkommenden Herrschaftstiteln geben, zog aber dabei seine eigene Auffassung hinein über die Art, wie die Herrschaft begründet sein s o l l. Dadurch erhält seine Darstellung etwas Schillerndes und Unbefriedigendes. Jedenfalls wollte er, und damit komme ich auf unser eigentliches Thema, die Lehre vom Rechte des Stärkeren nur als eine vielfach in Geltung stehende bezeichnen; eine Billigung derselben darf man nicht herauslesen.

Nicht minder interessant ist die zweite Stelle in den Gesetzen, wo er wieder auf sie zu sprechen kommt (IV, 6, 714). Es ist hier zunächst die Formulierung, welche T h r a s y m a c h o s der Macht-

theorie gegeben hat, in Frage, obwohl er nicht ausdrücklich genannt wird: s. unten § 10. Es heißt hier: „Denn für die Gesetze soll, wie viele sagen, weder die Rücksicht auf den Krieg (also die Tapferkeit) noch auf die Tugend im ganzen maßgebend sein, sondern lediglich der Vorteil der einmal bestehenden Verfassung, gleichviel welcher Art sie sei, damit sie stets herrschend bleibe und niemals umgestoßen werde: so werde die naturgemäße Bestimmung des Rechts am besten getroffen. — Wie denn? — Daß es der Vorteil der Stärkeren sei. — Erkläre mir das noch deutlicher. — So höre denn: „In jedem Staate, so sagen sie, gibt doch wohl der herrschende Teil die Gesetze. Nicht wahr? — Du hast Recht. — Glaubst du nun, sagen sie weiter, daß wer auch die höchste Gewalt erlangt hat, sei es das Volk oder sonst eine Anzahl von Herrschern oder ein Tyrann aus freiem Antriebe nach einer anderen Rücksicht Gesetze geben werden als nach der auf Erhaltung ihrer Herrschaft gerichteten? — Wie wäre dies denkbar? — Und wird nicht der Urheber der Gesetze jeden bestrafen, der sie übertritt und dies als der Gerechtigkeit entsprechend ansehen? — Wahrscheinlich. — Deswegen wird es stets in dieser Weise mit dem Rechte stehen. — So behauptet es wenigstens diese Lehre.“

Bisher wird die Lehre vom Recht des Stärkeren als Beschreibung der Wirklichkeit dargestellt. Nun vollzieht sich bei Platon der Sprung in die normative Betrachtung. Platon fährt fort: „Es ist dies einer von jenen A n s p r ü c h e n a u f H e r r s c h a f t, nämlich von den früher angeführten Sätzen, darüber, wer herrschen soll und über wen. Es stellte sich damals heraus, daß Eltern über Kinder, Ältere über Jüngere, Adelige über Gemeine zu herrschen haben. So gab es noch eine Reihe anderer Ansprüche, die einander im Wege standen. Einer von ihnen war eben der jetzt vorliegende und wir sagten von ihm, daß nach Pindars Ansicht naturgemäß die höchste Gewalt zum Rechte erhoben werde, wie es scheint[1]. Im folgenden wird nun ausgeführt, daß Verfassungen, welche nur

---

[1]) *καὶ ἔφαμέν που κατὰ φύσιν τὸν Πίνδαρον ἄγειν δικαιοῦντα τὸ βιαιότατον, ὡς φάναι*: vgl. unter Exkurs II. Unzutreffend ist sicher die Übersetzung von A p e l t: „daß der größten Gewalt die Leitung gebühre“. Hier fehlt die Hervorhebung des Gedankens einer Umwandlung von Gewalt in Recht. Auch die Übersetzungen dieser Stelle von S u s e m i h l und E y t h sind unrichtig.

dem Interesse einer Partei dienen, keine eigentlichen Staaten, die Gesetze in ihnen nicht Rechtsätze, sondern Parteisatzungen sind. Das Gesetz muß vielmehr selbst der eigentliche Herrscher und die Obrigkeit ihr Diener sein. Es ist hier nicht der Ort, diesen bedeutenden Gedanken Platons näher darzulegen und zu würdigen. Es genügt festzustellen, daß hier der Machttheorie die Rechtsherrschaft entgegengestellt wird.

Ein drittes Mal kommt Platon in den „Gesetzen“ auf das Recht des Stärkeren im 10. Buche zu sprechen. Die betreffende Ausführung erscheint von verschiedenen Gesichtspunkten aus bedeutungsvoll. Nachdem die materialistische Lehre von der Entstehung der Welt aus dem Aufeinanderwirken der Elemente ohne Dasein einer göttlichen Kraft dargestellt wurde, müsse nach dieser Lehre die Religion als Phantasiegebilde und willkürliche, bei einzelnen Völkern verschiedene Satzung erscheinen; das gelte auch von dem Inhalte des Sittlichen. Dann heißt es (889 E): „Was vollends das R e c h t anlangt, so gäbe es ein solches nicht von Natur, sondern immer lägen die Menschen darüber miteinander in Streit und bestimmen es jeweils anders und was sie zuletzt festsetzen, habe dann bis zur Abänderung Giltigkeit, so daß alles Recht künstlich sei und auf Satzung beruhe, keineswegs als eine Wirkung der Natur erscheine (890 A). Das ist es, meine Freunde, was den jungen Leuten von weisen Männern in Prosa und Versen gepredigt wird (wörtlich „entgegentritt“) und das, behaupten sie, sei d a s G e r e c h t e s t e, w a s E i n e r m i t s i e g r e i c h e r G e w a l t e r z w i n g e[1]. So verfallen die jungen Leute auf gottlose Handlungen, in dem Wahne lebend, daß es keine Götter gebe und nur die Satzung solche bestimme. Die Folgen solcher Grundsätze sind Auflehnungen gegen die bestehende Ordnung, sofern sie die Leute dazu hinziehen, daß jeder nach dem Rechte der Natur zu leben[2] strebt, welches in Wahrheit darin besteht, daß man über die Anderen herrsche, nicht aber unter dem Zwange des Gesetzes stehe und Anderen diene.“

Diese Ausführung Platons ist nicht frei von Widersprüchen. Wenn das Recht nach der materialistischen Lehre auf positiver Satzung beruht, so ist es eben doch bindend: das hat Protagoras

[1]) τὸ δικαιότατον ὅ τι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος.
[2]) κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον.

im „Theätet“ ausdrücklich behauptet. Dann kann man nicht wieder sagen, daß nach der bekämpften Theorie Gewalt vor Recht geht. Mit dieser Redewendung ist zweifellos die Anschauung wiedergegeben, welche von Kallikles im „Gorgias“ vertreten wurde. Es werden also von Platon ganz verschiedene Lehren zusammengeworfen und als staatsgefährlich stigmatisiert. Auch die Parallele mit der Moral stimmt nicht. Platon sagt nämlich vorher: Sie lehren, daß das Sittliche (τὰ καλὰ) ein Anderes sei nach der Natur, ein Anderes nach der Satzung. Darnach würden also auch die Materialisten ethische Normen anerkennen, welche auf Natur beruhen, während sie dies für die Rechtsnormen leugnen. Es ist klar, daß der große Denker hier, wie auch an manchen anderen Stellen der „Nomoi“ die letzte Feile an seinem Werke vermissen läßt.

III. Kapitel. Verwandte Strömungen und Gegner.

§ 10. Thrasymachos. Glaukons Lehre.

Die Diskussion über den Begriff der Gerechtigkeit, wie sie Platon im ersten Buche der „Politeia“ zwischen Sokrates und Thrasymachos gestaltet hat, bedürfte einer monographischen Behandlung, um die darin auftauchenden Gedanken in allen ihren Verzweigungen bloßzulegen. Hier handelt es sich jedoch nur darum, ihre Beziehungen zur Lehre des Kallikles darzustellen: trotz einer gewissen Verwandtschaft besteht durchaus keine Identität. Dabei gehe ich selbstverständlich von der Annahme aus, daß es sich bei der Rede des Thrasymachos ebensowenig wie bei der des Kallikles um eine nackte Erfindung Platons handelt[1]. Das gilt natürlich nur von den Grundthesen, nicht von den verschiedenen Ausdeutungen und angeblichen Folgerungen, welche der Dichter-Philosoph sicher frei gestaltet haben wird. Welchen Sinn hätte es denn gehabt, dem berühmten Rhetor einen markanten Satz zuzuschreiben, wenn dafür in seinen damals sehr bekannten Schriften kein Anhaltspunkt vorhanden gewesen wäre? Dies erscheint um so weniger glaubhaft, als Platon dieser Lehre an einer späteren Stelle der Politeia (IX, 13 p., 590 D) und wieder in seinem Alterswerke (Nomoi, p. 714 C) gedenkt.

Dieser Hauptsatz des Thrasymachos deutet nun bekanntlich dahin, daß die Gesetze eines Staates nach dem Nutzen der jeweil-

[1]) Vgl. Exkurs IV.

im Staate Herrschenden gestaltet sind: das ihnen Vorteilhafte gilt als gerecht (εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον). Thrasymachos führt weiter aus (338 e ff.), daß diese Definition für alle Staatsformen gültig sei: überall gilt als Recht, nur was die Herrscher anordnen und diese haben dabei nur ihren Vorteil im Auge. Damit ist einerseits ausgedrückt, daß es in Wirklichkeit nur ein positives Recht gibt, nichts, was „von Natur“ gerecht wäre, andererseits, daß der Inhalt dieses Rechtes nicht den Gesamtinteressen der Bürger entspricht, sondern nur den Interessen der Herrscher, sei dieser eine einzelne Person, eine Minderheit oder die große Masse. Nach beiden Richtungen will Thrasymachos nur Tatsachen feststellen, die Wirklichkeit beschreiben und kein Ideal aufstellen. In Bezug auf die von ihm gelehrte Positivität alles Rechtes stimmt er mit Protagoras, wie früher gezeigt wurde, durchaus überein: vermutlich war dies auch die Meinung von Sokrates, nämlich daß das Gerechte mit dem Gesetzlichen zusammenfällt[1]. Hingegen ist dem Thrasymachos eigentümlich die Ansicht, daß dieses unbedingt geltende positive Recht keine objektive „Richtigkeit“, keinen Ausdruck der Gesamtinteressen bedeute, sondern nur den Nutzen der Machthaber. Indem er dies auch von der Demokratie behauptet, stellt er sich in Gegensatz zu deren theoretischen Verfechtern, namentlich zu Protagoras.

Hier ist der Punkt gegeben, wo sich die Lehren von Kallikles und Thrasymachos begegnen, um alsbald wieder verschiedene Richtungen einzuschlagen. Auch Kallikles sucht, wie oben gezeigt wurde, zunächst nur zu beschreiben, wenn er die Demokratie als egoistische Herrschaft der vielen Schwachen schildert. Aber er knüpft an diese soziologische Deskription ein Werturteil. Er schweigt von den anderen Staatsformen und mißbilligt ausdrücklich nur die Volksherrschaft. Er findet das ihr zu Grunde liegende Prinzip „widernatürlich“ und sucht die Herrschaft der „Besseren“ gleichsam biologisch zu rechtfertigen. Er vollzieht damit den Übergang zur normativen Betrachtung des Soziallebens. Bei ihm gibt es — im Gegensatze zu Thrasymachos — ein „von Natur Gerechtes“ und ihm gegenüber sind die positiven Gesetze bloßes Geschwätz. Dieser würde hingegen dasselbe einwenden, was Sokrates im „Gorgias“ vorbringt, daß nämlich in der Demokratie die Masse die höhere

[1] [illegible] S. 13.

Macht besitzt und daher ganz natürlich die Gesetze so gestaltet, wie sie ihren Interessen am besten entsprechen. Damit glaube ich den entscheidenden Unterschied der beiden Theorien genügend hervorgehoben zu haben[1]). Daß übrigens die Lehre des Thrasymachos in der modernen Soziologie, namentlich bei G u m p l o w i c z und R a t z e n h o f e r, ferner schon vorher bei F. L a s s a l l e wieder Aufnahme gefunden hat, brauche ich hier nicht weiter auszuführen.

Es sollen nur noch einige Momente beleuchtet werden, welche in der Diskussion hervortreten, die Plato an die Lehre des Thrasymachos anschließen läßt. Gegen die Definition des Rhetors, derzufolge das gesetzlich Gerechte der Vorteil der Herrschenden sei, erhebt Sokrates zunächst die Einwendung, daß sich jene doch über den Nutzen täuschen können. Wenn sie irrtümlich etwas anordnen, was ihnen schadet, paßt jene Definition schon nicht: dann wäre es ja gerecht etwas den Herrschern unvorteilhaftes zu tun. Im Dialog „Theätet" wird, was bisher nicht beachtet wurde, ein ähnlicher Vorwurf gegen die Lehre des Protagoras erhoben, demzufolge gerecht sei, was die Staatsgesetze vorschreiben (172 B, 178 A), nämlich wenn diese etwas anordnen was dem Staate nicht nützlich sei. Protagoras gibt diese Möglichkeit zu, hat aber schon vorher bemerkt, daß es eben Aufgabe der guten und weisen Redner sei, zu bewirken, daß dem Staate immer nur das ihm Nützliche als gerecht erscheine (167 C). Unter allen Umständen sei aber die Meinung des Staates (*δόγμα τῆς πόλεως*) bindend.

Dasselbe hätte Thrasymachos auf die im „Staat" (339 C) erhobene Einwendung des Sokrates antworten können. Sein Anhänger und Mitunterredner Kleithophon bemerkt in der Tat (340 B), daß Thrasymachos doch gemeint habe: gerecht sei, was der Stärkere (der Herrscher) als für sich vorteilhaft halte und demgemäß festsetze. Allein Thrasymachos selbst lehnt diese Hilfe ab und macht die bedenkliche Konzession, daß der Herrscher, wenn er sich hinsichtlich des Nutzens irrt, kein wahrer Herrscher sei. Wir haben es natürlich hier, wie in der ganzen folgenden Diskussion mit einer freien Schöpfung des Dichter-Philosophen zu tun. Darauf ist hier nicht näher einzugehen. Nur die zweite Einwendung sei noch kurz erwähnt, welche Sokrates, bzw. Platon gegen die Lehre des Thrasymachos erhebt. Jede Kunst, z. B. die des Arztes und des Steuer-

[1]) Dies wird in der Platon-Literatur meist verkannt.

manns bezwecke den Nutzen anderer, also der Kranken, der Schiffahrenden. Daher müsse auch die Regierungskunst das Wohl der Beherrschten und nicht den Nutzen der Herrscher zum Ziele haben (341 ff.). Dieser Widerlegungsversuch ist gänzlich mißlungen. Es liegt hier eine offensichtliche Verwechslung von Sein und Sollen, der beschreibenden und normativen Methode vor. Man mag es als Ideal gelten lassen, daß die Herrscher im Interesse der Beherrschten regieren.' Es geht aber nicht an, daraus die Wirklichkeit zu konstruieren: diese ist es, welche Thrasymachos bei seiner Definition im Auge hatte. Vielleicht ist er in der Annahme zu weit gegangen, daß die Rechtsordnung immer nach den Interessen der Herrscher zugeschnitten ist, aber der historischen Wirklichkeit steht diese Behauptung jedenfalls näher. Man könnte allenfalls sagen, daß er die Welt zu pessimistisch gesehen hat.

Es erscheint mir bemerkenswert festzustellen, wie Aristoteles zu jener Argumentation Platons Stellung genommen hat. In der Politik (Buch III, Kapitel 6—9) wird das Problem, zu wessen Nutzen im Staate die Herrschaft ausgenützt wird, ausführlich erörtert. In den entarteten Staatsformen erfolgt dies ausschließlich im Interesse der Herrscher, in den richtigen Verfassungen jedoch im Gesamtinteresse. Im Unterschiede von Platon nimmt der Stagirite an, daß hier auch im Interesse der Herrscher verwaltet wird, nicht nur zum Nutzen der Beherrschten. Interessanterweise bedient sich dabei Aristoteles derselben Beispiele, welche von Sokrates gegen Thrasymachos geltend gemacht werden, nämlich vom Arzte, Turnlehrer und Steuermann (p. 1279 A). In erster Linie, sagt er, werden diese Künste allerdings zum Besten der Kranken, bzw. der Turnenden und Schiffsreisenden ausgeübt, aber in abgeleiteter Weise kommt der Vorteil auch den Besitzern jener Künste zugute: nicht anders liege es im Staate, wo für das gemeinsame Wohl beider Teile, der Herrscher und der Beherrschten regiert wird. Das klingt wie eine versteckte Polemik gegen Platon.

Im zweiten Buche der „Politeia" tritt Platons Bruder Glaukon als Verkünder sophistischer Lehren vom Wesen der Gerechtigkeit auf, zunächst in Fortführung von Gedanken des Thrasymachos. Alsbald wird aber klar, daß es sich um eine davon verschiedene Theorie handelt. Von einer freien Erfindung Platons kann auch hier keine Rede sein. Es ist auch durch einzelne Redewendungen an-

gedeutet („sagen sie“ 358 E, „wie die Rede geht“ 359 B), daß literarische Vorlagen vorhanden waren. Warum aber die Autoren nicht genannt werden und Glaukon mit der Vertretung beauftragt erscheint, läßt sich kaum feststellen. Vielleicht geschah dies aus dem gleichen Grunde, der für die Schaffung der Gestalt des Kallikles maßgebend war, mit dessen Theorie ja die von Glaukon vorgetragenen Ansichten innig verwandt sind. Diese Frage erscheint übrigens nebensächlich gegenüber der Darlegung des sachlichen Gehaltes jener Lehren, wobei jedoch an dieser Stelle eine erschöpfende Behandlung durchaus nicht beabsichtigt ist. Die Hauptstelle lautet:

„Von Natur nämlich, sagen sie, sei das Unrechttun gut, das Unrechtleiden aber übel. Das Übel aber beim Unrechtleiden erscheint größer als das Gute beim Unrechttun. Wenn die Menschen daher wechselseitig Unrecht tun und Unrecht leiden und beides gekostet haben, so erscheine es denen, die nicht in der Lage sind dem letzteren zu entgehen und das erstere zu wählen vorteilhafter dahin übereinzukommen, daß man weder Unrecht tue noch Unrecht leide (λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι μήτ᾽ ἀδικεῖν μήτ᾽ ἀδικεῖσθαι). Daher haben sie dann angefangen mit der Gesetzgebung und dem Abschlusse von Verträgen (νόμους τίθεσθαι καὶ ξυνθήκας αὑτῶν) und bezeichneten das vom Gesetze Angeordnete als das Gesetzliche und Gerechte (νόμιμόν τε καὶ δίκαιον). Dies sei denn der Ursprung und das Wesen der Gerechtigkeit, die ein Mittleres sei zwischen dem Besten, nämlich dem straflosen Unrechttun und dem Schlechtesten, nämlich dem Unrechtleiden, ohne sich rächen zu können. Mit dem Gerechten aber, als einem Mittleren zwischen beiden begnüge man sich, nicht als wäre es etwas Gutes, sondern man schätzt es aus Unvermögen Unrecht zu tun. Denn der wer imstande sei, Unrecht zu tun und wer ein wahrhafter Mann wäre, würde auch nicht mit Einem den Vertrag eingehen weder Unrecht zu tun noch Unrecht zu leiden: er müßte ja ein Narr sein. Dies ist also, o Sokrates, die Natur der Gerechtigkeit: von dieser Art ist sie und dies ihr Ursprung, wie die Rede geht (ὡς ὁ λόγος).“

Daß es sich hier nicht um eine Fortführung der Lehre des Thrasymachos handelt, scheint mir sicher. Denn nach dieser ist das Gesetz kein Vertrag, sondern ein Befehl des jeweiligen Herrschers. Ferner besteht ein wichtiger Unterschied darin, daß in der von

Glaukon vorgetragenen Lehre die Rechtsordnung zum allgemeinen Nutzen errichtet ist: nur für vereinzelte Übermenschen erscheint sie unvorteilhaft. Hingegen behauptet Thrasymachos, daß die Gesetze den Interessen der Starken, nämlich der im Staate Herrschenden dienen. Andererseits besteht eine große Ähnlichkeit zwischen der Darlegung Glaukons und der von Kallikles im „Gorgias" entwickelten Ansichten. Für beide liegt der Wert der Rechtsordnung in dem Schutze der Schwachen. Den wahrhaften Mann — der Ausdruck (ἀληθῶς ἄνδρα) ist wiederkehrend — bindet sie nicht. Nur finde ich von Glaukon das Vertragsmoment etwas schärfer betont als bei Kallikles. Ob sich an diesem ursprünglichen Vertrage alle beteiligen, also auch die Starken oder ob diese sich gleich anfangs fernhalten, also nur ein Bund der Schwachen gegeben ist, läßt Glaukon nicht deutlich erkennen. In seinem Sinne liegt wohl das Erstere, da der Vertrag zunächst allen nützt. Trifft dies zu, dann hätte diese Lehre bereits den Grundgedanken des neueren Naturrechts vom Contractus socialis vorweggenommen. Daß aber der Starke daran nicht gebunden sei, wie die von Glaukon vorgetragene Lehre annimmt, hat kein moderner Naturrechtler zu behaupten gewagt.

Ganz kallikleisch sind auch die folgenden Ausführungen Glaukons (359 C), wonach das Gerechte nur ungern befolgt wird, daß das Streben nach dem Mehr (Pleonexie) in der Natur des Menschen liege und er nur durch die Macht des Gesetzes zur Hochhaltung des Gleichen bestimmt wird. Wir brauchen auf diese Ausführungen um so weniger näher einzugehen, als sie das Thema von Recht und Staat verlassen und ethische Fragen behandeln. Die ergänzende Rede des Adeimantos (362—365) bringt neue Belege für die weitverbreitete Ansicht, daß die Gerechtigkeit schwer einzuhalten sei, daß man sich damit begnügen könne, den Schein dieser Tugend zu erwecken. Auch hier wird eine Redewendung von Kallikles wiederholt. Daß die Ungerechtigkeit nur der Meinung und dem Gesetze nach schändlich (δόξῃ καὶ νόμῳ αἰσχρόν) sei, daß man nur aus Unmännlichkeit das Unrechttun tadelt, daß, wer zu Kräften kommt, Unrecht tat, so viel er vermag. Dann heißt es: Dies konnten leicht Thrasymachos und auch wohl andere über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sagen. Damit ist angedeutet, daß die ganze Auseinandersetzung keinen quellenmäßigen Charakter besitzt, sondern

eine Fortspinnung von Gedanken, welche von Thrasymachos und anderen Schriftstellern ausgegangen sind. Bekannt ist, daß eine eigentliche Widerlegung dieser unsittlichen Lehren von Platon zunächst nicht versucht wird, daß er es vielmehr vorzieht, durch den positiven Aufbau des Gerechtigkeitsstaates das wahre Wesen der Dikaiosyne und ihre Unentbehrlichkeit vor Augen zu führen.

§ 11. Das Alkibiadesgespräch.

Xenophon berichtet in seinen Memorabilien über ein Gespräch zwischen dem jungen Alkibiades und Perikles (I, 2. 40 ff.), dessen Inhalt von Interesse ist, gleichgültig, woher Xenophon diese Anekdote geschöpft hat. Dieses Gespräch hat bisher in der philologischen Literatur nicht die gebührende Beachtung gefunden. Es wird hier das Problem vom Wesen und Wert des positiven Rechts in wenigen, aber sehr markanten Zügen skizziert, wobei die Lehre von Thrasymachos deutlich hervortritt; sie erfährt jedoch eine eigentümliche, man könnte sagen, anarchistische Färbung. Das Gespräch lautet:

„Man erzählt, daß Alkibiades in einem Alter von noch nicht 20 Jahren mit Perikles, seinem Vormunde, der Leiter des Staates war, folgendes Gespräch über die Gesetze geführt habe: Sage mir, soll er gesagt haben, Perikles, könntest du mich wohl lehren, was ein Gesetz ist? — Allerdings, habe Perikles erwidert. — So lehre es mich denn bei den Göttern, habe Alkibiades gesagt; denn wenn ich Leute loben höre, daß sie gesetzliche Männer seien, so dünkt mich, daß jener wohl nicht mit Recht dieses Lob erhalte, welcher nicht weiß, was ein Gesetz ist. — Da verlangst du eine durchaus nicht schwierige Sache, Alkibiades, habe Perikles erwidert, wenn du zu wissen wünschest, was ein Gesetz ist. Denn alles dasjenige ist ein Gesetz, was das versammelte Volk beschließt und schriftlich feststellt, was man tun soll und was nicht. — In der Meinung, daß man das Gute tun müsse oder das Böse? — Das Gute beim Zeus, junger Mann, und nicht das Böse."

In der vorstehenden Definition des Perikles gelangt vorerst das zum Ausdruck, was man in der Staatslehre als den Begriff des Gesetzes im formellem Sinne bezeichnet. Jeder vom gesetzgebenden Organ — also in der Demokratie vom versammelten Volke — gefaßte und gehörig verzeichnete, beziehungsweise kundgemachte Beschluß bildet ein Gesetz. Hinzugefügt wird allerdings noch eine inhaltliche

Charakteristik, nämlich daß es ein Gebot oder Verbot für die Staatsbürger enthält. Dadurch unterscheidet sich das Gesetz im eigentlichen Sinne von einem einfachen Volksbeschlusse (Psephisma), welcher nur einen Einzelfall regelt; die gegebene Begriffsbestimmung entspricht vollkommen dem attischen Staatsrechte. Auffallend ist jedoch die Zwischenfrage des Alkibiades über die Tendenz der Gesetze: hier wird mitten in eine rein juristische Erörterung ein ethisches Moment eingeschoben, daß nämlich der Gesetzgeber sich — wenigstens seiner Meinung nach — von sittlichen Motiven leiten lasse. Es liegt eine Anspielung auf die Idee des Vernünftigen im Rechte vor, oder, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, auf das richtige Recht — eine Anspielung, welche aber im weiteren Verlaufe des Gespräches nicht mehr verfolgt wird.

„Wenn aber nicht die Volksmenge, sondern wie da, wo eine Oligarchie ist, wenige zusammenkommen und schriftlich feststellen, was man tun soll, was ist das? — Alles, habe er entgegnet, was die höchste Macht des Staates beschlossen (τὸ κρατοῦν τῆς πόλεως βουλευσάμενον) und schriftlich festgesetzt hat, was man tun soll, heißt Gesetz. — Also auch wenn ein Tyrann den Staat beherrscht und den Bürgern vorschreibt, was sie tun sollen, auch das ist Gesetz? — Auch was ein Tyrann, so lange er herrscht, habe er erwidert, vorschreibt, auch das ist Gesetz.“ Die folgerichtige Ausdehnung des Gesetzesbegriffes auf Oligarchie und Tyrannis, soll dazu dienen, die gegebene Begriffsbestimmung als unrichtig darzustellen. Denn wie könnte ein reines Machtgebot als Rechtssatz, ein Willkürakt mit dem ehrenden Namen des Nomos bezeichnet werden?

„Gewalt aber und Gesetzlosigkeit, was ist das, o Perikles? Ist es nicht dies, wenn der Stärkere den Schwächeren (ὁ κρείττων τὸν ἥττω) zwingt, nicht durch Überzeugung, sondern durch Gewalt zwingt zu tun, was ihm beliebt? — Mir wenigstens scheint das so, sagte Perikles. — Also auch das, was ein Tyrann die Bürger, ohne sie überzeugt zu haben zu tun zwingt, ist Gesetzlosigkeit (ἀνομία)? — So scheint es mir, habe Perikles gesagt. Ich nehme meine Behauptung zurück, daß was ein Tyrann, ohne überzeugt zu haben, schriftlich festsetzt, ein Gesetz sei. — Was aber die wenigen nicht durch Überzeugung, sondern durch Beherrschung der Menge festsetzen, sollen wir das Gewalt nennen oder nicht? — Alles wozu einer den anderen zwingt, ohne ihn überredet zu haben, sei es, daß er es

schriftlich festsetze oder nicht, scheint mir mehr Gewalt als Gesetz zu sein. — Somit würde auch was die Volksmenge, weil sie diejenigen beherrscht, welche wohlhabend sind, schriftlich festsetzt, ohne sie überredet zu haben, mehr Gewalt als Gesetz sein? — Freilich wohl, Alkibiades, habe Perikles gesagt. Auch wir waren in dergleichen Dingen stark: denn gerade solches trieben wir und klügelten wir aus, was auch du mir jetzt zu betreiben scheinst. — Darauf soll Alkibiades gesagt haben, o wäre ich damals mit dir umgegangen, als du in diesen Dingen am stärksten warst."

Was zunächst die letzte Bemerkung betrifft, so erinnert sie an die Mahnung von Kallikles in „Gorgias", daß man solche philosophische Untersuchungen in der J u g e n d betreiben möge. Im übrigen ist es von Wichtigkeit festzustellen, daß in der Diskussion neben dem autoritären Gebot das Moment der Ü b e r z e u g u n g als Begriffsmerkmal des wahren Rechtes im Gegensatz zur Gewalt hervorgehoben wird. Ich weise darauf hin, daß in Platons „Gesetzen" gleichfalls auf die überzeugende Kraft großes Gewicht gelegt wird, daß ja diesem Ziele, die jedem Gesetze vorauszuschickende „Einleitung" dienen soll. So weit geht Platon freilich nicht, daß er den bindenden Charakter des Nomos von der Anerkennung der dem Gesetze Unterworfenen abhängig machen würde. Denn wenn man dies voraussetzt, dann käme man an Stelle von Befehlen auf bloße Konvention. Einstimmiger Beschluß aller Staatsbürger würde dann nötig sein, um ein Gesetz zustande zu bringen. Es würde dann immer noch die Frage aufgeworfen werden können, für wie lange ein solcher Beschluß binden kann, namentlich, ob die neu eintretenden Staatsbürger nicht neuerdings ihre Zustimmung geben müßten. Mit anderen Worten: das Moment der Anerkennung führt, zu Ende gedacht, in die anarchische Gesellschaft.

Jedenfalls haben wir es bei diesem Alkibiadesgespräch mit einem Probestück sophistischer Kunst zu tun, das sich sehen lassen kann: insbesondere steht es weit höher als die sogenannte Dialexeis oder λόγοι δισσοί. Daß Xenophon bei seinem Berichte aus einer schriftlichen Quelle geschöpft hat, kann als wahrscheinlich bezeichnet werden. Diese Quelle muß der jüngeren Sophistik angehört haben. Denn dem Gedankenkreise eines Protagoras liegt es durchaus fern, die Beschlüsse des Demos als Gewaltakte gegen die wohlhabende Minderheit aufzufassen. Bei ihm kommt in dem vom Volke beschlossenen

Gesetze die Meinung des Staates und damit das Gesamtinteresse zum Ausdruck; vgl. meine Ausführungen in der Zeitschrift für Politik III, S. 226 ff.

§ 12. Das Recht des Stärkeren bei Thukydides.

Die Hauptstelle, in welcher dieses Thema behandelt wird, bildet das berühmte Gespräch zwischen den Abgesandten von Athen und Melos (V, 89 ff.), für das sich schon Thomas Hobbes in der Vorrede zu seiner englischen Übersetzung begeistert hat und das Fr. Nietzsche, obwohl er es „furchtbar" nennt, doch zu dem Größten rechnet, was das Griechentum hervorgebracht hat. „In Thukydides kommt jene Kultur der unbefangenen Weltkenntnis zu einem letzten, herrlichen Aufblühen, jener Kultur, welche auf den Namen ihrer Lehrer, der Sophisten getauft zu werden verdient: Sophistenkultur, will sagen Realistenkultur" (Werke X, 398). Daß das große Geschichtswerk von sophistischen Lehren stark beeinflußt ist, wird heute allgemein anerkannt: Beloch nennt es geradezu das einzige große Werk der sophistischen Periode, das auf uns gelangt ist (Gr. Gesch., 2. Aufl., II, S. 251). Es ist hier natürlich nicht beabsichtigt, dieses Thema näher auszuführen[1]). Es soll nur aufgezeigt werden, welche Gestalt die Machttheorie bei Thukydides erhalten hat und wie sie sich zu den von Kallikles im „Gorgias" vorgetragenen Gedanken verhält. Auch auf die Pindarverse wird zurückzukommen sein, da die Hauptstelle (V, 105) auf die Gottheit Bezug nimmt.

Vorher sei bemerkt, daß die Äußerungen von Thukydides über die Geltung des Machtprinzips sich vorwiegend auf internationale Verhältnisse beziehen, so I, 76, IV, 61, V, 89 ff., VI, 85. Dort, wo von Parteikämpfen im Inneren des Staates die Rede ist, wie in der berühmten Schilderung III, 82 ff., wird die vollständige Ausnützung der Übermacht als eine ungewöhnliche Erscheinung behandelt und mit einer Verwirrung der üblichen Begriffe in Verbindung gebracht. Schon im ersten Buche des Geschichtswerkes findet sich in der Rede der athenischen Gesandtschaft in Sparta, welche die Vorherrschaft Athens im Seebunde zu rechtfertigen bestimmt ist, ein Hinweis auf die Naturbedingtheit des Grundsatzes von der Herrschaft des Mächtigen; nur nebenbei fließen moralische Gesichtspunkte ein.

[1]) Vgl. W. Nestle, Neue Jahrb., 1914, S. 649 ff.

„Auch wir haben nicht auffallend, nicht der menschlichen Weise zuwider gehandelt, als wir die Hegemonie annahmen und durch die dringendsten Beweggründe, Ehre, Furcht und Nutzen bestimmt, sie nicht schlaffer werden ließen. Waren wir doch nicht die ersten, die solches unternahmen, sondern es ist längst hergebracht, daß der Schwächere von dem Mächtigeren beschränkt wird [1]). Auch waren wir nach unserem und euerem Urteil dessen würdig. Nur jetzt wollt ihr, euren Vorteil in Anschlag bringend, den rechtlichen Gesichtspunkt geltend machen und doch hat wohl noch nie jemand, wenn er durch Gewalt etwas erringen konnte, jenem den Vorzug gegeben und sich abhalten lassen, seinen Vorteil zu verfolgen. Lob verdienen dabei die, welche bei der Befriedigung der dem Menschen natürlichen Neigung über andere zu herrschen [2]), doch gerechter handeln, als ihre erworbene Macht es gestatten würde".

Ähnlich ist der Gedankengang in der Rede des Hermokrates (IV, 61): „Bei den Athenern ist nun diese selbstsüchtige Handlungsweise sehr verzeihlich; ich tadle nicht die, welche nach Herrschaft streben, aber die finde ich tadelnswert, die gar zu bereitwillig sind, sich zu unterwerfen [3]). Denn es liegt überall in der menschlichen Natur [4]), über den herrschen zu wollen, der zurückweicht; aber es ist ebenso natürlich, gegen eine angreifende Gewalt sich zu schützen." Desgleichen wird in einer Rede des Euphemos, Gesandten von Athen, gesagt: „Für einen herrschenden Staat ist nichts widersinnig, was ihm zum Vorteil gereicht" [5]) (VI, 85).

Aus der Hauptstelle, dem Gespräche zwischen den Athenern und Meliern, sei zunächst der Gedanke hervorgehoben, daß das Recht auf einem Kompromisse zwischen annähernd gleich Starken beruhe, ein Gedanke, der besonders die Bewunderung Nietzsches erregt hat. „Wir erwarten vielmehr, daß ihr nur das bezwecken werdet, was nach unserer beiderseitigen Ansicht sich als ausführbar erweist, in der Überzeugung, daß ihr es mit solchen zu tun habt,

---

[1]) *ἀλλ' ἀεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι.*

[2]) *τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὥστε ἑτέρων ἄρχειν.*

[3]) *καὶ οὐ τοῖς ἄρχειν βουλομένοις μέμφομαι, ἀλλὰ τοῖς ὑπακούειν ἑτοιμοτέροις οὖσι.*

[4]) *πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν μὲν τοῦ εἴκοντος.*

[5]) *πόλει ἀρχὴν ἐχούσῃ οὐδὲν ἄλογον ὅ τι ξυμφέρον.*

die wohl wissen, daß in menschlichen Verhältnissen nur da nach dem Rechte entschieden wird, wo ein Gleichgewicht der Zwangsmittel vorhanden ist, daß hingegen Übermächtige tun, was sie vermögen und die Schwächeren es sich gefallen lassen müssen" (V, 89). Der wiedergegebene Gedanke erinnert an die früher dargestellte Lehre Glaukons in Platons Staat, derzufolge die Rechtsordnung auf einem Vertrage beruhe, dem sich der Starke zu unterwerfen weigern wird. Aber auch in der neueren Naturrechtslehre, besonders bei Hobbes, wird zuweilen behauptet, daß die Menschen deshalb den Gesellschaftsvertrag schließen, weil sie im Naturzustande gleich stark sind. Auf die Kompromißnatur des Rechts hat übrigens auch Adolf M e r k e l in seinen „Fragmenten zur Sozialwissenschaft" hingewiesen.

Die schärfste Formulierung der Machttheorie liegt jedoch in der bekannten Ausführung (Thuk. V, 105). „Denn wir glauben, daß, was die Gottheit betrifft, wahrscheinlich, was die Menschheit anlangt, ganz sicher, k r a f t e i n e r N a t u r n o t h w e n d i g k e i t g e h e r r s c h t w i r d, s o w e i t d i e M a c h t r e i c h t. Wir haben dieses G e s e t z nicht zuerst aufgestellt, noch das vorhandene zuerst angewendet, sondern es schon als bestehend vorgefunden, wie es denn nach uns für alle Zukunft giltig sein wird. Und so machen wir uns dasselbe zunutze in der Überzeugung, daß ihr und andere, im Besitze einer gleichen Macht, wie wir sie haben, jenes Gesetz auch vollziehen würdet. So fürchten wir denn aus gutem Grunde keineswegs von Seite der Gottheit in Nachteil gesetzt zu werden." Ein Zweifel über den Sinn dieser Stelle könnte nur hinsichtlich der Eingangsworte entstehen, welche in der Tat eine verschiedene Übersetzung erfahren haben: „ἡγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξῃ, τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν."

Ich stimme mit Clossen darin überein, daß mit *δόξῃ* und *σαφῶς* der verschiedene Grad der Sicherheit der Meinung ausgedrückt werden sollte: hinsichtlich der Götterwelt gilt das Gesetz nur vermutungsweise, hinsichtlich der Menschenwelt ganz bestimmt. Dagegen ist seine Wiedergabe des „οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν" farblos: er übersetzt „im Bereiche ihres Wirkens die Herrschaft führen". Damit ist gerade das Wesentliche des Gedankens verwischt: es handelt sich nicht um einen Wirkungsbereich, sondern um die Übermacht, *ἄρχειν* als Wirkung von *κρατεῖν*. Ganz unrichtig ist die Wiedergabe

von Nestle (Neues Jahrb. 1914. S. 669 ff.) Das Göttliche ist bloße Meinung: in der menschlichen Erfahrung gilt der usw. Es wäre höchst unpassend gewesen, einen Zweifel über den Bestand der Gottheit auszusprechen. Dem widerspricht der Eingang und der Schluß der Stelle. Ersterer lautet: Auch wir glauben, daß die Gunst der Gottheit uns nicht im Stiche lassen wird, denn wir verlangen und tun nichts, was über die menschliche Meinung in Betreff der Gottheit und die gewöhnlichen Ansprüche der Menschen aneinander hinausginge; am Schlusse wird abermals betont, daß von Seite der Gottheit mit Fug nichts befürchtet werden kann. Man mag darüber denken, wie man will, ob Thukydides dem Atheismus gehuldigt habe: sicher ist, daß er bei dieser Gelegenheit unmöglich einem Zweifel über das Dasein der Gottheit Ausdruck geben konnte[1].

Das Recht des Stärkeren wird demnach an dieser Stelle als die Folge eines allgemeinen Gesetzes (Nomos) bezeichnet, das auf Naturnotwendigkeit beruht. Damit ergibt sich eine starke Verwandtschaft mit der Lehre von Kallikles. Doch unterläßt es Thukydides diesen naturgesetzlichen Sachverhalt als ein δίκαιον zu bezeichnen. Überhaupt bleibt er auf dem Boden der Beschreibung: er leitet daraus kein Sollen ab. Nirgends findet sich bei ihm die Folgerung gezogen, daß die bestehende Demokratie naturwidrig, die Vorherrschaft der Stärkeren und Besseren im Staate allein berechtigt sei. Thukydides nimmt in Fragen der Verfassung einen unparteiischen Standpunkt ein. Er hat freilich mit dem Tadel gegen Übereilungen und Wankelmut in der Volksherrschaft nicht zurückgehalten, lobt einmal sogar ausdrücklich die gemäßigt-aristokratische Verfassung Athens von 411 (VIII, 97, 2), findet andererseits aber auch, daß die „Herrschaft der Besten" meist auf Eigennutz beruhe (III, 82, 8); eine naturrechtliche Begründung dieser Staatsform liegt ihm jedenfalls fern. Selbst die von ihm sehr gerühmte politische Leitung Athens durch Perikles, wobei, wie er sagt, nur der Form nach eine Demokratie bestand (II, 65, 9), wird ausschließlich nach politischen Gesichtspunkten beurteilt. So findet selbst der von Platon als Paradigma eines Tyrannen behandelte König Archelaos von Makedonien eine gewisse Anerkennung (II, 100).

[1]) Falsch ist auch die alte Übersetzung von Ossiander: wie die Gottheit bloß nach freiem Ermessen herrscht, die Menschen mit Naturnotwendigkeit. Hellmann übersetzt δόξῃ gut „nach allgemeinen Begriffen."

Das Gesetz „der Mächtige herrscht“ wird an unserer Stelle als ein ewiges hingestellt, ja sogar mit der Gottheit in Beziehung gebracht. Das erinnert an die bekannten, von Kallikles im „Gorgias“ zitierten Pindarverse und es entsteht die Frage, wie sich die beiden Äußerungen zueinander verhalten. Da ist zunächst hervorzuheben, daß bei Thukydides nur eine Vermutung dahin geäußert wird, es habe jenes Gesetz auch für die Götterwelt Geltung, wohingegen Pindar Menschen und Götter in gleicher Weise dem Nomos unterwirft; das Beispiel des Göttersohnes Herakles bietet ihm ja eine genügende Stütze. Thukydides beschränkt sich als Historiker auf die menschliche Erfahrung und drückt sich deshalb vorsichtiger aus. Ein weiterer Unterschied liegt aber darin, daß nach Pindar die von der Gottheit gebilligte Gewalttat Recht schafft, während bei Thukydides die Ausübung der Übermacht weder Recht noch Unrecht ist, sondern nur vom Standpunkte der Klugheit und des Nutzens zu beurteilen ist. Auf diese Plattform ist das ganze Gespräch zwischen den Athenern und Meliern eingestellt.

Was endlich die Frage anlangt, wie sich die Anschauung von Thukydides zu der Lehre des Thrasymachos verhält, so wäre folgendes zu sagen. Jedenfalls besteht zunächst ein terminologischer Unterschied. Der Historiker nennt dasjenige, was im Vorteil des Stärkeren liegt, nicht „gerecht“, er unterscheidet die Rechtsgründe sehr wohl von der Machtfrage. Allein in sachlicher Hinsicht ist die Differenz nicht groß. Beide Autoren stellen fest, daß in der menschlichen Gesellschaft das Machtprinzip gilt; der Vorteil des Stärkeren ist ausschlaggebend. Es ist ihnen um eine soziologische Erkenntnis zu tun, wobei allerdings Thrasymachos mehr die Struktur im Innern eines Staates im Auge hat, Thukydides mehr das Verhältnis der Staaten zueinander. Ob der Letztere dabei durch irgend eine sophistische Schrift angeregt wurde, läßt sich kaum feststellen. Warum sollte er nicht durch eigenes Nachdenken zu seiner Erkenntnis von der Geltung des Machtprinzips gelangt sein? Höchstens in der Formulierung der Reden für und wider die Machttheorie wird eine Einwirkung sophistischer Schriften als wahrscheinlich anzusehen sein [1].

[1] Nachträglich wurde ich auf den schönen Vortrag H. v. Arnims „Gerechtigkeit und Nutzen in der griechischen Aufklärungsphilosophie“ (1916) aufmerksam, worin die Lehren von Thukydides in ihrer Geltung für die Gegenwart eine interessante Beleuchtung erfahren.

§ 13. Das Naturrecht im Papyrusfragmente (Oxyrh. XI).

Indem hinsichtlich der Frage der Autorschaft auf einen besonderen Exkurs verwiesen wird, soll hier nur dargelegt werden, welche Art von „Naturrecht" in diesem Fragmente zum Ausdruck gelangt ist, namentlich wie es sich zur kallikleischen Lehre vom Naturrecht des Stärkeren verhält. Diese Frage ist bisher überhaupt nicht eingehend behandelt worden. Der verdienstvolle Herausgeber und Übersetzer Herrmann **Diels** bringt zwar in der Einleitung zur deutschen Ausgabe (Internationale Monatsschrift, Oktober 1916) einige allgemeine Ausführungen über das Thema Physis-Nomos und die Stellung des Papyrus dazu vor; sie sind aber weder erschöpfend noch vollkommen richtig. Die Hauptstellen des ersten Fragmentes — das zweite ist schon oben[1]) erwähnt worden — lauten: „Gerechtigkeit besteht darin, die gesetzlichen Vorschriften des Staates, in dem man Bürger ist, nicht zu übertreten (*τὰ νόμιμα μὴ παραβαίνειν*). Den meisten Vorteil (*ξυμφερόντως*) wird der Mensch aus der Anwendung der Gerechtigkeit ziehen, wenn er vor Zeugen die Gesetze hochhält, dagegen ohne Zeugen die Gebote der Natur (*τὰ τῆς φύσεως*). Denn die Bestimmungen der Gesetze sind zugesetzt, d. h. künstlich (*ἐπίθετα*) die der Natur hingegen notwendig (*ἀναγκαῖα*), die gesetzlichen sind vereinbart (*ὁμολογηθέντα*) nicht gewachsen (*φύντα*), die der Natur gewachsen, nicht vereinbart". Wenn Diels zu dieser Stelle bemerkt, daß hier die Theorie des Contrat social vorausgesetzt wird, so ist das ein Irrtum. Diese Theorie bezieht sich auf die Entstehung des Staates und nicht auf die Schaffung eines Gesetzes. Daß dieses nach Art eines Vertrages der Bürger zustande komme, ist allerdings eine ziemlich verbreitete Anschauung speziell in der attischen Demokratie. Doch wird daneben auch die Ansicht vertreten, daß der Nomos hier geradeso den Charakter eines Befehles habe, wie die gesetzliche Anordnung in der Oligarchie und in der Tyrannis. Nun fährt das Fragment fort:

„Wer also die gesetzlichen Verbote übertritt, bleibt, wenn es die Vereinbarer der Gesetze nicht merken, von Strafe und Schande frei, wenn sie es aber merken, nicht. Wer dagegen ein naturgewachsenes (*φύσει ξυμφύτων*) Gebot über seine Kraft hinaus gewaltsam verletzt[2]), erfährt, wenn er von keinem Menschen entdeckt

[1]) § 4.

[2]) „wider die Möglichkeit durchbrechen will" (Wil.).

wird, keinen geringeren Nachteil und wenn es alle Menschen sehen deshalb keinen größeren Nachteil. Denn der Nachteil hängt hier nicht von der bloßen Meinung ab, sondern von der wahren Wirklichkeit. Die Betrachtung dieser Dinge ist deshalb nötig, weil die meisten gesetzlichen Rechtssätze der Natur feindlich sind." Dieser Ausspruch erinnert an das bekannte Diktum von Hippias von Nomos tyrannos. Allein während dieser es tadelt, daß die Menschen, welche von Natur gleichartig sind, in den einzelnen Staaten als Fremde und nicht als Mitbürger behandelt werden, scheint das „Naturwidrige" der Gesetze in unserem Papyrusfragmente dahin aufgefaßt zu werden, daß in die individuelle Freiheit zu viel eingegriffen und auf das Wohl des Einzelnen zu wenig Rücksicht genommen wird. Es heißt nämlich weiter: „Es gibt Gesetze darüber, was unsere Augen sehen sollen und was nicht, was unsere Ohren hören sollen und was nicht, was die Zunge reden soll und was nicht, was unsere Hände tun, wohin unsere Füße schreiten und für unser Inneres, was es begehren soll und was nicht." Das liest sich wie eine Polemik gegen den Polizeistaat. Weniger verständlich ist das folgende: „Nun sind die Verbote der Gesetze nicht in mindestens der Natur freundlicher (τῇ φύσει φιλιώτερα) als ihre Gebote. Allein das Leben kommt von der Natur (ζῆν ἐστι τῆς φύσεως) ebenso das Sterben: das Leben kommt von den zuträglichen, das Sterben von den nicht zuträglichen Dingen. Was von den Gesetzen kommt, ist nur eine Fessel der Natur (δεσμὰ τῆς φύσεως), was die Natur gebietet ist frei (ἐλεύθερα)."

Trotz der Weitschweifigkeit der Darstellung ist es nicht leicht festzustellen, was sich der Autor des Papyrus unter den „Geboten der Natur" eigentlich gedacht hat, dies umso schwieriger, als er kein einziges konkretes Beispiel vorbringt. Sicher ist zunächst, daß von einem eigentlichen Naturgesetze nicht die Rede sein kann, denn wie könnte ein solches übertreten werden? Gemeint ist also doch auch etwas Normatives, ein Sollen, das aber ausschließlich bestimmt ist durch die Rücksicht auf das eigene Wohl, die Selbsterhaltung. Solche Vorschriften tragen, meint der Verfasser, die Sanktion in sich selbst; ihre Nichtbefolgung schadet unweigerlich, insbesonders an der Gesundheit und am Leben. Die Kausalität der Natur erzeugt diese Folgen. Bevor ich den Gedankengang des Fragments weiter verfolge, möchte ich auf zwei verwandte literarische Ausführungen

hinweisen, deren eine gleichfalls dem altgriechischen, deren zweite aber dem modernen Naturrechte angehört.

In den bekannten Hippiasgespräch der Memorabilien Xenophons (IV, 4) werden die ungeschriebenen Gesetze im wesentlichen so charakterisiert, wie die Gebote der Natur in unserem Papyrusfragmente, nämlich daß die nachteiligen Folgen der Übertretung von selbst, mit Naturnotwendigkeit eintreten, so beim Inzest die Entstehung schlechter Nachkommenschaft, im Falle des Undanks gegenüber den Wohltätern Verlassenheit, Verlust aller Freundschaft (IV, 4, 20—24). Solchen Folgen einer Übertretung der ungeschriebenen Gesetze, bemerkt daselbst Sokrates, kann ein Mensch auf keiner Weise entgehen, wie manche, welche die von Menschen gegebenen Gesetze übertreten, der Strafe entgehen, entweder weil sie unentdeckt bleiben oder Gewalt anwenden. Daher seien diese Gesetze göttlichen Ursprungs. Die Ähnlichkeit in der Beschreibung dieser Gesetze, welche die Strafen der Übertretung selbst in sich schließen, mit dem Gebote der Natur im Papyrus ist in die Augen springend. Auch daß sie daselbst als göttlich bezeichnet werden, wäre an sich keine wesentliche Differenz: Deus sive Natura! Allein der Autor des Papyrus dürfte kaum geneigt sein alle bei Xenophon angeführten Beispiele zu den Geboten der Natur zu rechnen, so die Pflicht, den Göttern zu huldigen und die Eltern zu ehren. Gerade über letzteres findet sich ja im Fragment eine skeptische Bemerkung. Der Standpunkt der individuellen Nützlichkeit ist eben doch verschieden von dem ethischen Grundgedanken, welche bei Xenophon recht künstlich in das Gewand des Naturgesetzlichen gekleidet wird.

Eine moderne Parallele des „Naturrechts“, wie es das Papyrusfragment auffaßt, finde ich bei mehreren der Schule der sog. Physiokraten angehörigen Schriftstellern. So heißt es bei ihrem Begründer Quesnay in seinem „Droit naturel“, ch. III: „Il faut donc bien se garder d'attribuer aux lois physiques le maux, qui sont la juste et inévitable punition de la violation de l'ordre même des lois physiques, instituées pour operer le bien.“ Ähnliche Gedanken finden sich bei Le-Trosme, de l'ordre social, Paris 1777. Ferner liest man in einer Abhandlung, welche der physiokratischen Richtung angehört: „Les transgressions des lois naturelles sont les causes les plus étendues et les plus ordinaires des maux physiques.

qui affligent les hommes." Als Beispiele solcher Verletzungen der Naturgesetze führt der Verfasser an: Si l'homme se nuit à lui-même, s'il détruit sa santé, s'il dissipe ses biens et s'il ruine sa famille (Bibliothèque de l'homme public, ed. Condorcet II, 7, p. 31). Schon früher hat Spinoza einen ähnlichen Gedanken in seinem „politischen Traktat" zum Ausdruck gebracht, indem er auf die zweifache Bedeutung des Wortes „peccatum" hinwies, einmal so viel wie Verletzung eines menschlichen oder göttlichen Gesetzes, dann aber als „Sünde gegen die Natur", wenn man Handlungen begeht, welche notwendig Schaden bringen, der Selbsterhaltung zuwiderlaufen. Solche Handlungen kann selbst der — sonst an keine positive Normen gebundene — Staat begehen: insofern sündigt er (Tr. pol. IV, 4).

Ferner lehrte der bekannte französische Philosoph und Kommentator Montesquieus, Destutt de Tracy in seinen „Elémens de l'idéologie", Bd. 4, S. 131: Die Moral hat zwei Gesetze in Einklang zu bringen, das Naturgesetz, welches die Befriedigung der Begierden fordert, und das konventionelle Gesetz, welches Ausgleichung des eigenen Interesses mit den allgemeinen erheischt. Das letztere steht jedoch schon durch sich selbst mit dem ersteren in Übereinstimmung, denn nur um seines Interesses willen tritt der Mensch überhaupt in Gesellschaft und wenn er auf etwas verzichtet, so geschieht es nur in Hoffnung auf irgend ein Äquivalent, auf irgend einen anderen Vorteil oder Genuß." Wir werden sehen, daß auch das Papyrusfragment diesen Standpunkt des „Do ut des" zum Ausdruck bringt. Allein es will nicht wie Tracy eine Versöhnung des konventionellen und des Naturgesetzes, sondern die Alleingeltung des letzteren. Eine Rücksicht auf die Interessen der Mitmenschen oder der Gemeinschaft tritt in keiner Zeile hervor.

Es ist daher nicht richtig, daß mit den „Geboten der Natur" im Papyrusfragmente nichts anderes gemeint wäre als der Rat, sich durch Beachtung der Kausalitäten der Natur vor Schaden zu wahren. Es scheint dies die Ansicht von Diels zu sein: er führt als Beispiel an: Mäßigkeit, wie sie die Natur vorschreibt, wie sie das Tier von selbst innehält, fördert das Leben, Unmäßigkeit straft mit dem Tode. Allein dann wäre nicht zu verstehen, weshalb der Autor die Naturgebote den staatlichen Gesetzen so schroff gegenüberstellt. Ist denn jemand durch das positive Recht gehindert, mäßig zu leben? Ebensowenig kann ich Diels zustimmen, wenn er in dem

Standpunkte des Papyrus den Grundsatz der autonomen Moral ausgedrückt findet, „naturae conveniente vivere“. Mit irgend welcher Moral hat dieses Naturrecht nicht das mindeste zu tun. Es ist der Gesichtspunkt des krassesten Egoismus, der rücksichtslosen Verfolgung des eigenen Nutzens, welcher vorherrscht. Dieser Standpunkt führt folgerichtig zum Anarchismus. Jeder gesellschaftliche Zwang bewirkt einen Verzicht auf die nackte Verfolgung der eigenen Interessen. Ein „Verein von Egoisten“, wie er Max Stirner vorgeschwebt hat, ohne Zwang, Staat und Recht, scheint mir in der Linie der Gedanken des Papyrusfragments zu liegen.

Man könnte demgegenüber darauf hinweisen, daß unser Fragment doch nicht so weit geht, sondern nur die geltende Gesetzgebung und Moral kritisiert. „Im Nachteil sind die, welche erst, wenn sie geschädigt sind, sich zur Wehr setzen, statt selbst anzugreifen, ferner die, welche ihren Eltern Gutes tun, obgleich diese schlecht sind, auch die, welche ihren Prozeßgegnern den Eid gestatten, ohne diesen für sich zu beanspruchen. Bei vielen der erwähnten Handlungen kann man finden, daß sie der Natur widerstreiten (πολέμια τῇ φύσει). Man sollte erwarten, daß man von solchen (vom Gesetze oder der Sitte gebotenen) Handlungen weniger Schmerz und mehr Freude haben würde. Tatsächlich erleidet man mehr Schmerz und Schaden, wo man das Gegenteil erwarten könnte. Würde denen, welche diese Anforderungen befolgen, wenigstens Hilfe von Seite der Gesetze zuteil und denen, welche sich ihnen nicht fügen, ein Schaden, so wäre es kein schlechtes Geschäft (οὐκ ἀνόνητον), den Gesetzen zu gehorchen. So aber scheint es, daß den sich Fügenden das aus den Gesetzen stammende Recht (τὸ ἐκ νόμου δίκαιον) keine Hilfe gewährt. Denn zunächst ließ es zu, daß die Tat erfolgt und der Angegriffene leidet es: war nicht imstande beides zu hindern. Bringt man sodann die Sache vor das Strafgericht, so hat hier der Beleidigte vor dem Beleidiger keine bevorzugte Stellung. Er muß den Strafrichter davon überzeugen, daß er rechtswidrig geschädigt wurde und die Fähigkeit haben den Prozeß zu gewinnen. Allein dieselbe Möglichkeit verbleibt dem Beleidiger, wenn er die Tat leugnet . . .“

Wenn nun auch damit zunächst nur die Mißstände der athenischen Schwurgerichte gegeißelt werden, so scheint mir die Tendenz des Papyrusfragments doch weit über ein bloßes Postulat der Reform

schlechter Gesetze hinauszugehen. Es wird dem Nomos als solchen der Krieg erklärt. Selbst das Zuträgliche, das von ihm kommt — so heißt es ja — ist nur eine Fessel der Natur. Nicht nur das eigentliche Staatsgesetz, auch die herrschende Moral wird angefochten, da sie gewisse edle Handlungen gebietet, die Schaden bringen. Auf diesen „Nomos agraphos" paßt übrigens, nebenbei bemerkt, die gegebene Charakteristik „Gesetze sind vereinbart und nicht gewachsen" durchaus nicht. Ich finde, daß das Naturrecht des Papyrus einen durchaus revolutionären Charakter an sich trägt. In dieser Hinsicht stimmt es mit der Lehre von Kallikles überein. Beide predigen den Egoismus des Einzelnen, beide mißbilligen die demokratische Gesetzgebung. Allein es besteht doch eine wesentliche Differenz. Kallikles verlangt eine Ausnahmsstellung für den genialen Kraftmenschen, der Papyrus läßt jeden ohne Unterschied seinen Nutzen verfolgen: bei dem ersteren ist das Ziel die Vorherrschaft im Staate, bei dem letzteren die Freiheit vom Staate: dort eine durchaus aristokratische Denkungsart, hier ein demokratisches Manchestertum. Namentlich in dem oben[1]) schon angeführten zweiten Fragmente tritt die Idee der Gleichheit der Menschen stark hervor. „Denn von Natur sind wir alle in allen Beziehungen, Hellenen wie Barbaren, gleich erschaffen". Schärfer könnte wohl der Gegensatz zum Rechte des Stärkeren nicht formuliert werden.

§ 14. Sokrates und das Naturrecht.

Im Dialog „Gorgias" findet sich eine Stelle, in welcher (489 A B) Sokrates zu der Physis-Nomos-Lehre Stellung nimmt. Ich glaube, daß Platon hier in der Tat nicht seine eigene Ansicht zum Ausdruck bringt, sondern die seines großen Lehrers. Er läßt ihn sagen: „Also nicht nur dem Gesetze nach ist Unrechttun häßlicher als Unrechtleiden, das gleiche haben also gerecht, sondern auch der Natur nach. Darum hast du im vorigen nicht wahr gesprochen, noch mir mit Recht Schuld gegeben, als du sagtest, Gesetz und Natur wären einander entgegengesetzt, was ich wohl wüßte und dadurch in meinen Reden einen anderen überliste, indem ich wenn es jemand (gerecht) nach der Natur meinte auf das Gesetzliche führte, wenn aber nach dem Gesetze, dann nach der Natur." Der Vorwurf, den Sokrates zurückweist, wurde von Kallikles gleich bei

[1]) § 1 d. Schr.

Beginn seiner Rede gegen Sokrates erhoben: er ist von Aristoteles, wie oben (§ 4) gezeigt wurde, als ein in der Sophistik gebräuchliches Kunststück bezeichnet worden. Nun erklärt Sokrates, daß jener Vorwurf deshalb unbegründet sei, weil es einen Unterschied zwischen dem nach dem Gesetze und dem nach der Natur Gerechten überhaupt nicht gibt! Wenn also in der herrschenden Demokratie jedes „Mehrhabenwollen" verboten ist, so sei dies nicht nur positives, sondern auch natürliches Recht, freilich zunächst nur im Sinne des kalliikleischen Naturrechts der höheren Macht. Ob damit auch ausgedrückt werden sollte, daß das absolute Gleichheitsprinzip natürliches Recht im Sinne eines Vernunftsrechtes sei, erscheint zweifelhaft. Platons Ansicht war dies sicherlich nicht: Sokrates selbst scheint allerdings grundsätzlich die Demokratie nicht bekämpft zu haben: er wendet sich nur gegen ihre Auswüchse und legt das Hauptgewicht auf eine sittliche Erneuerung.

Daß aber Sokrates die Annahme eines Naturrechts irgend welcher Art mißbilligt, daß er die bindende Kraft des positiven Gesetzesrechtes scharf betont hat, kann mit ziemlicher Sicherheit einerseits aus dem Hippiasgespräch bei Xenophon (Mem. IV. 4) andererseits aus Platons Dialog „Kriton" geschlossen werden. So ungeschickt auch das erstere komponiert ist, unwahrscheinlich ist es durchaus nicht, daß Sokrates offen erklärt hätte, daß für ihn „gesetzlich" und „gerecht" identisch sind. Ich kann nicht finden, wie H. Meier meint (Sokrates, S. 440), daß dies ein paradoxer Ausdruck sei. Wer das Dasein eines Naturrechts leugnet, muß zu diesem Ergebnisse gelangen, daß nämlich das positive Recht allein für die „Gerechtigkeit" des Verhaltens entscheidend ist. Etwas anderes ist natürlich die moralische Beurteilung einer Handlung. Es ist charakteristisch, daß Hippias, wahrscheinlich der Urheber der griechischen Naturrechtstheorie, bei Xenophon (IV. 4. 14) jener Identifizierung von νόμιμον und δίκαιον Zweifel entgegensetzt: „Wer möchte aber, Sokrates die Gesetze und den Gehorsam gegen dieselben für etwas so wichtiges halten, da sie selbst von denen, von welchen sie gegeben wurden, wieder abgeschafft und geändert werden?" Es wird also die Veränderlichkeit des positiven Rechts als Argument gegen dessen innern Wert geltend gemacht, ein Einwand der auch später in der Literatur des Naturrechts — neben der Verschiedenheit nach Zeit und Ort — häufig erhoben wurde. Die

Antwort, welche Xenophon dem Sokrates in den Mund legt, ist so trivial, daß sie wohl von Xenophon erfunden sein kann. Damit brauchen wir uns hier nicht weiter zu beschäftigen, wohl aber mit der Wendung, welche das Gespräch dadurch nimmt, daß Sokrates das Dasein von „ungeschriebenen Gesetzen" behauptet. Verläßt er damit den Standpunkt des Positivismus und vollzieht er etwa eine Annäherung an die Idee des Naturrechts? Hören wir: „Kennst du aber auch, Hippias, einige ungeschriebene Gesetze? — Ja, erwiderte Hippias, solche, welche allerwärts in derselben Weise gelten. — Könntest du nun wohl behaupten, daß sich diese die *Menschen* gegeben haben? — Wie wäre dies möglich, da sie ja alle weder zusammenkommen könnten, noch dieselbe Sprache reden? — Von wem also glaubst du, daß er diese Gesetze gegeben habe? — Nach meiner Ansicht haben die Götter den Menschen diese Gesetze gegeben, denn bei allen Menschen gilt es als das erste Gebot, die Götter zu ehren usw." (IV, 4, 19 ff.) Ich bin der Ansicht, daß Sokrates durch diese Annahme mit seiner Theorie von der Positivität alles Rechtes *nicht* in Widerspruch gerät. Freilich paßt die ursprüngliche Definition des Nomos, nämlich eine Bestimmung, welche durch gemeinschaftlichen Beschluß von den Bürgern festgesetzt wird über das was man tun und meiden soll (IV, 4, 13) — nicht auf die ungeschriebenen Gesetze. Aber *erlassen* sind auch diese Vorschriften, wenn nicht von den Menschen, so doch von den Göttern. Sokrates nimmt hier genau denselben Standpunkt ein wie Hugo *Grotius*, welcher das Jus divinum zu dem gewillkührten Recht (Jus voluntarium) rechnet. Erst *daneben* statuiert der Vater des modernen Naturrechts ein Jus naturale. Davon ist aber bei Sokrates keine Rede. Man kann also sagen, daß die Anerkennung „ungeschriebener Gesetze", wie sie Xenophon dem Sokrates in den Mund legt, keineswegs als eine Preisgabe des positivistischen Standpunktes aufzufassen ist.

Besonders scharf ist dieses Eintreten des Sokrates für die unbedingte Geltung des Nomos in Platons Dialog „Kriton" gezeichnet. Dieser kleine Dialog ist mit Recht stets bewundert, aber in Bezug auf seinen rechtsphilosophischen Gehalt bisher kaum ausreichend gewürdigt worden, namentlich die eigenartige *Vertragstheorie*, welche in ihm enthalten ist. Sie hat in der neuesten Zeit eine Art Wiederbelebung erhalten durch *Bourgeois* und *Fouillée*. Das sind

Dinge, welche in der Platon-Philologie — begreiflicherweise — ganz unbekannt geblieben sind. Aber man kann ihr doch den Vorwurf nicht ersparen, daß sie den sachlichen Gehalt des „Kriton" gegenüber den grammatikalischen und literarischen Fragen allzusehr unberücksichtigt gelassen hat: das gilt auch von der Ausgabe des Dialogs durch einen so angesehenen Philologen wie Schanz.

Wenn man den Grundgedanken des „Kriton" seiner dichterischen Form entkleidet, so kann er als ein Versuch bezeichnet werden, die bindende Kraft der Rechtsordnung zu begründen. Das Hauptthema ist also die Frage, warum die Staatsgesetze und die von den zuständigen Gerichten gefällten Urteile Gehorsam erheischen, selbst dann, wenn sie eine Unbilligkeit enthalten. Es wird der Nachweis versucht, daß die Unterwerfung unter Gesetz und Urteil des Staates sowohl eine moralische als eine rechtliche Verpflichtung des Bürgers sei. Bevor ich die diesbezügliche Argumentation darlege, möchte ich darauf aufmerksam machen, daß ein Hauptgedanke des modernen Rechtsstaates im „Kriton" klaren Ausdruck gefunden hat, nämlich daß in den Handlungen der Staatsorgane der Wille des Staates sich verwirklicht, daß insbesondere gerichtliche Urteile als Aussprüche der Staatsgewalt anzusehen sind. Sokrates wirft die Frage auf: Sollen wir sagen: Der Staat hat ungerecht gegen uns gehandelt und den Prozeß nicht richtig entschieden ὅτι ἠδίκει γὰρ ἡμᾶς ἡ πόλις καὶ οὐκ ὀρθῶς τὴν δίκην ἔκρινεν, p. 50 C? Oder ist es nicht vielmehr eine Übereinkunft zwischen uns (den Gesetzen) und dir (Sokrates), daß du dich bei den Entscheidungen beruhigen wolltest, welche einmal der Staat fällt ἡ πόλις δικάζῃ). Ich kenne keine Stelle in der griechischen Literatur, in welcher die Idee der Persönlichkeit des Staates, dessen Wille seine Organe ausdrücken, so klar hervortritt. Aber noch ein zweiter moderner Gedanke findet sich im Kriton, nämlich daß der Staat eigentlich nichts anderes ist als die Rechtsordnung: νόμοι und πόλις werden stets miteinander verbunden, sichtlich als identisch angesehen, so p. 50 A, 50 D; auch Gesetze und Vaterland werden als zusammenfallend erachtet (51 A). Und nun wollen wir hören, wie die Gehorsamspflicht der Bürger begründet wird.

Zunächst wird ein ethisches Argument vorgebracht: Die Pflicht der Dankbarkeit wegen der großen von den Gesetzen des Staates erwiesenen Wohltaten. Sie sind, es wird dies im einzelnen

ausführlich dargelegt, die Erzeuger, Erzieher und Ernährer der Bürger. Sie sind wie die leiblichen Eltern zu behandeln, ja noch mit größerer Ehrfurcht und Dankbarkeit. Ein Versuch, sich den Gesetzen zu entziehen oder gar sie zugrunde zu richten ist daher nicht nur ungerecht, sondern schändlich. Selbst wenn der Staat einem Bürger Leid zufügt, muß er es dulden, ohne sich zu sträuben: er darf keine Vergeltung üben, denn es besteht keine rechtliche Gleichheit zwischen ihm und den Gesetzen des Staates (50 E)[1], ebensowenig wie eine Gleichheit zwischen Herrn (δεσπότης) und Diener. Mit dieser Idee der Überordnung der Staatspersönlichkeit steht es freilich nicht ganz in Einklang, wenn im Laufe des Dialogs der Gedanke des Vertrages zwischen den Gesetzen, bezw. dem Staate und den Bürgern auftaucht und breit ausgeführt wird: ein Vertrag setzt doch gewissermaßen die rechtliche Gleichheit der Personen voraus.

Damit kommen wir auf die eigentlich juristische Argumentation zur Begründung der Gehorsamspflicht. Es wird davon gesprochen, daß zwischen den Gesetzen und Sokrates eine Vereinbarung besteht, daß er sich bei den Entscheidungen beruhigen werde, welche einmal der Staat fällt (50 C). Dies wird später (51 E) dahin ausgeführt: „Wer von euch da bleibt (nicht auswandert), während er sieht, auf welche Art wir (die Gesetze) die Prozesse entscheiden und die übrigen Angelegenheiten des Staates verwalten, von dem behaupten wir, daß er mit uns tatsächlich darüber übereingekommen ist, das was wir verlangen zu tun.“ Also ein stillschweigender Vertrag ist der Rechtsgrund der Gehorsamspflicht. Es wird vorher auf die Feststellung besonders Gewicht gelegt, daß in Athen volle Auswanderungsfreiheit besteht. Wem also der Staat und seine Gesetze nicht gefallen, mag sich anderwärts niederlassen: es wird ihm kein Hindernis in den Weg gelegt, da er auch sein Vermögen behält. Macht er aber davon keinen Gebrauch, obwohl er in die Bürgerliste eingetragen wurde und die Verhältnisse im Staate, sowie die Gesetze kennen gelernt hat, so muß er als zustimmend angesehen werden. Übrigens steht ihm ja noch ein anderes Mittel zur Verfügung, um Abhilfe gegen angeblich schlechte Gesetze zu erlangen: man kann ja den Staat eines Besseren überzeugen, d. h.

[1]) οὐκ ἐξ ἴσου ἦ τὸ δίκαιον.

bewirken, daß solche Gesetze geändert werden. Wenn dies nicht versucht wird oder mißlingt, dann muß man unbedingt gehorchen: das liegt in der stillschweigenden Übereinkunft. Es wird dann von den personifizierten Gesetzen weiter dargelegt, daß gerade Sokrates, der Athen fast nie verließ, jene Übereinkunft sicherlich getroffen habe. Nach Aufzählung der betreffenden konkludenten Handlungen heißt es, daß er somit nicht bloß durch das Wort[1], sondern durch die Tat (52 D) sich vertragsmäßig verpflichtet habe, den Gesetzen zu gehorchen.

Wir haben es hier mit einer eigentümlichen Vertragstheorie zu tun. Sie dient nicht wie die verbreitete Lehre vom Contractus socialis dazu, die Entstehung des Staates zu erklären, wovon sich ja allerdings schon Spuren in der Zeit der Sophistik vorfinden. Sie ist auch nicht identisch mit der in der attischen Demokratie zuweilen hervortretenden Ansicht, daß im Gesetzgebungsakte ein Vertrag der Bürger liege, der im Beschlusse der Volksversammlung zum Ausdruck komme. Hier, im Dialog „Kriton“, handelt es sich um einen Vertrag zwischen den bestehenden Gesetzen und den Bürgern. Am meisten Ähnlichkeit hat diese Lehre mit der sogenannten Anerkennungstheorie, welche die verpflichtende Kraft der Rechtsordnung auf die Anerkennung durch die Rechtsunterworfenen gründet, obgleich ihr moderner Vertreter, der Rechtsphilosoph Bierling, sich bemüht, die Figur eines Kontraktes abzulehnen. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Wohl aber soll noch auf einen parallelen Gedankengang zweier französischer Soziologen hingewiesen werden[2].

Léon Bourgeois führt in seinem, zuerst im Jahre 1896 erschienenen Buche „La solidarité“ aus, daß der Einzelne von der Geburt an Wohltaten empfängt, die ihn zum Schuldner der Gesellschaft machen („l'homme naît débiteur de l'association humaine“); er sei deshalb — nicht nur moralisch, sondern rechtlich nach Art eines Quasikontraktes — verpflichtet, sich den Anordnungen der Gesamtheit zu fügen. Als solche Wohltaten, welche der Einzelne erhält, nennt Bourgeois Nahrung, Erziehung, die Sprache, das Wissen — also fast dieselben Gegenstände, welche im „Kriton“ von den personifizierten „Gesetzen“ als ihre Spenden bezeichnet werden.

[1] Unter dem Wort (λόγος) ist wohl die Ablegung des Bürgereides zu verstehen.
[2] Vgl. meine Schrift „Naturrecht und Soziologie“.

Noch auffallender ist die Übereinstimmung mit einer Ausführung Alfred Fouillée's in seiner Schrift Sociol. de la morale (p. 309): „Die Tatsache, daß wir in der Gesellschaft leben, die wir selbst nicht errichtet haben, die Tatsache der Annahme der Wohltaten nebst den Lasten und Bedingungen, die uns zuweilen bedrücken, vielleicht auch schlecht angeordnet erscheinen, bilden einen Quasikontrakt oder richtiger einen stillschweigenden Vertrag, durch welchen sich der Einzelne der Idee und dem Gefühle nach, mit allen anderen Individuen an die ganze Gesellschaft bindet oder richtiger an jene Gesellschaft, welche das Leben eines unabhängigen Staates führt.“ Noch deutlicher klingt der Satz an Platon an, welcher in dem Buche „La science sociale contemporaine“ (p. 22) desselben Autors zu lesen ist: „Il est vrai, que nous naissons malgré nous membres d'une société determinée, mais nous acceptons ensuite le fait accompli et quand nous arrivons à l'âge de majorité nous adhérons par nos actes mêmes au contrat social en vivant au sein de l'État et sous les lois communes de l'État.“ Ich muß es dahingestellt lassen, ob bei Fouillée, der selbst ein Buch über Sokrates geschrieben hat, die Erinnerung an Platons „Kriton“ nachgewirkt hatte; zitiert wird der Dialog jedenfalls nicht.

Es ist hier nicht der Ort, zu den dargelegten Gedanken, soweit sie eine juristische Theorie enthalten, Stellung zu nehmen. Daß die Figur des stillschweigenden Vertrages eine reine Fiktion bedeutet, braucht wohl nicht näher ausgeführt zu werden. Ganz unabhängig davon ist natürlich die Würdigung des ethischen Wertes der im „Kriton“ enthaltenen Gedanken. In dieser Beziehung gehört der kleine Dialog zu dem Schönsten, was uns die antike Literatur bietet. Jedenfalls zeigt er, da er zu den Jugendwerken Platons zu rechnen ist, also zu jenen, welche von sokratischen Gedanken erfüllt sind, daß die Wertschätzung der positiven Staatsgesetze einen wesentlichen Charakterzug des Meisters gebildet hat. Zusammengehalten mit dem vorher behandelten Hippiasgespräch Xenophons ergibt sich, daß Sokrates (ebenso wie Protagoras) zu den entschiedenen Gegnern des revolutionären Naturrechtes zu zählen ist.

§ 15. Reflexe bei Euripides.

Daß sich in seinen Dramen die sophistische Geistesbewegung wiederspiegelt, ist bekannt; die zahlreichen Stellen, welche sich speziell

mit Problemen des Rechts und Staates befassen, sind schon von Nestle, Dümmler und Hirzel hervorgehoben worden. Sie klingen öfters an Fragmente an, die uns von Protagoras, Antiphon, Anonymus Jamblichi u. a. überliefert sind; noch häufiger aber lassen sie Schlüsse zu auf verloren gegangene Schriften jener geistigen Bewegung. Soweit muß man allerdings nicht gehen, wie dies Dümmler tat, nämlich anzunehmen, daß die Äußerungen, welche der Dichter seinen Gestalten in den Mund legt, geradezu nach einer Vorlage gearbeitet sind; das hieße sein poetisches Schaffen gering schätzen. Auch muß man große Vorsicht bei dem Bestreben betätigen, Schlüsse auf die politischen und sozialen Ansichten von Euripides zu ziehen. Nur soviel kann zugegeben werden, daß er Rationalist und nicht von altkonservativer Gesinnung war; er stand der herrschenden Demokratie gewiß wohlwollend gegenüber. Seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten politischen Partei läßt sich jedoch nicht erweisen.

Mit Rücksicht auf das Thema dieser Schrift, genügt es jene Stellen aus seinen Dramen hervorzuheben, welche das Problem der Gleichheit, der Gesetzlichkeit und die Machttheorie berühren. Dabei sollen, was bisher kaum ausreichend geschehen ist, die Gesichtspunkte und Argumente des Dichters mit denen der uns bekannten sophistischen Ausführungen in aller Kürze verglichen werden. In dieser Richtung kommen vor allem die Auseinandersetzungen zwischen Eteokles und Jokaste in den „Phoinissen" und die zwischen Theseus und dem Herold aus Theben in den „Hiketiden" in Betracht. Längst hat man erkannt, daß die Rede des Eteokles, welcher in Theben allein herrschen will, statt gesetzmäßig die Regierung mit seinem Bruder zu teilen, an den Standpunkt von Kallikles und seine Cäsarenmoral erinnert. Wilamowitz (Platon I. S. 218) hält es sogar für wahrscheinlich, daß Platon sich bewußt an Euripides anlehnte. Das dürfte nicht zutreffen. Wenn auch der „Wille zur Macht" in beiden Gestalten verkörpert erscheint, so ist doch die Art der Argumentation wesentlich verschieden. Man betrachte die Rede des Eteokles (V, 492 ff.): „Mutter, ich sage dir's rund heraus: Zum Rande der Erde, wo sich aus des Äthers Tiefen die Sonne hebt, zum tiefsten Grund der Hölle geh' ich mit Freuden, wenn ich's nur vermag, um den Besitz des Höchsten, Göttlichsten, um ungeteilte Herrschaft. Dieses Gut, Mutter, das tret' ich keinem Andern ab, das will ich selbst behalten. Feigheit ist es, das Mehr preisgeben und ein Minder nehmen.

Auf denn! Brandfackeln her, heraus die Schwerter! Die Pferde vor, die Wagen losgelassen! Mein ist die Herrschaft, davon weich' ich nicht. In allem anderen mag man redlich bleiben, doch wenn es denn Rechtsbruch sein muß, um zu herrschen, ist's ehrenvoll, ist's schön das Recht zu brechen." (Übersetzung von Wilamowitz.)

Es handelt sich hier gar nicht, wie in der Rede des Kallikles, um den Gegensatz des geborenen Herrschers zur großen Masse, zu den „vielen Schwachen", sondern um einen Familienstreit innerhalb der Herrscherfamilie. Ferner faßt Euripides in der Gestalt des Eteokles das Problem der Vorherrschaft von seiner subjektiv-psychologischen Seite auf. Dieser versucht seinen Standpunkt nicht kosmologisch zu begründen, wie dies bald darauf von Jokaste hinsichtlich des Rechts- und Gleichheitsprinzips geschieht. Von einem Naturgesetz, wie dies Kallikles nachdrücklich behauptet, ist bei dem bösen Bruder nicht die Rede. Er kann sich schon deshalb auf das Recht des Stärkeren nicht berufen, weil ja in diesem Zeitpunkte noch gar nicht feststeht, daß es der Stärkere ist; das soll erst der Kampf entscheiden. Wenn daher Platon bei der Schaffung der Gestalt des Kallikles Anregungen empfangen hat — was auch ich für sehr wahrscheinlich halte — so müssen sie von anderer Seite ausgegangen sein als von Euripides, von einer Seite, welche dem Standpunkte des Übermenschen viel sympathischer zugetan ist, als unser Dichter. Das könnte Kritias gewesen sein, welcher entweder in einer seiner uns nicht überlieferten Dichtungen oder in einer seiner staatstheoretischen Schriften das aristokratische Prinzip zu vertiefen, namentlich mit dem Gegensatze von Physis und Nomos zu verbinden versucht haben kann. In der Rede des Eteokles klingt nichts davon an, dagegen hat — und das ist für Euripides charakteristisch — die Rede der Jokaste einen doktrinären Charakter. Die markantesten Stellen lauten:

„Mein lieber Sohn! Der Gleichheit huldige. So ist's schön, ist's edel. Sie kittet Freund an Freund und Staat an Staat, sie ist's, die einen Staat zusammenhält. Auf Gleichheit gründen sich Gesetz und Recht, doch Mehr und Minder sind einander feind und liegen jeden Tag in neuem Kampfe. Maß und Gewichte hat die Gleichheit uns gezeigt und uns des Zählens Kunst gelehrt. Der dunkle Glanz der Nacht, das Sonnenlicht, sie wandeln ihren ewig gleichen Weg jahrein, jahraus und keiner fühlt sich vom andern zurückgesetzt und neidet ihm das Seine. Soll etwa Tag und Nacht den Menschen dienen, und dir genügt es nicht

den gleichen Teil vom Erbe deines Vaters zu besitzen? Die Herrschaft lockt dich über jedes Maß. Was ist ihr Glück?"

Die folgenden Verse behandeln das Problem der Pleonexie unter dem Gesichtspunkte des persönlichen Glücks und können daher außer Betracht bleiben. In den zitierten Versen wird nun zunächst die Gleichheit als Grundlage jeder sozialen Gemeinschaft, dann aber auch — und das ist von besonderem Interesse — als allgemeines Weltprinzip dargestellt [1]). Dabei zeigt sich in der Tat eine gedankliche Verwandtschaft mit einer Äußerung des Sokrates in Platons Gorgias 508 A. Jedoch scheint mir auch hier nicht Euripides die Anregung gegeben zu haben, sondern pythagoreisch-orphische Weisheit. Die Stelle beruft sich ja ausdrücklich auf „die Weisen" (οἱ σοφοί), womit bei Platon jener Gedankenkreis regelmäßig bezeichnet wird. Die Stelle lautet: „Es sagen ja doch die Weisen, mein Kallikles, daß Gemeinschaft, Freundschaft, Wohlverhalten, Besonnenheit und Gerechtigkeit es sind, die Himmel und Erde, Menschen und Götter zusammenhalten und deswegen nennen sie das Weltganze Kosmos nicht aber Unordnung (ἀκοσμίαν) oder Zuchtlosigkeit." Daß Euripides selbst aus der angedeuteten Quelle geschöpft hat, ergibt sich aus der besonderen Hervorhebung der Zahlenkunst, von Maß und Gewicht. Freilich sucht Jokaste aus dieser Weltharmonie die Idee der G l e i c h h e i t abzuleiten [2]). Das ist gewiß nicht pythagoreisch; diese Schule hat ja in politischer Hinsicht eher eine aristokratische Tendenz. Vielleicht hat schon in einer uns verloren gegangenen sophistischen Schrift der Kosmos eine demokratische Interpretation erhalten, was Dümmler anzunehmen scheint.

Das Plaidoyer, welches in den „Schutzflehenden" Theseus zugunsten der Demokratie hält (Vers. 402 ff.) birgt wohl auch eine Anspielung auf den Kosmos in sich, wo es heißt: Das Volk regiert sich nach der Reihe in jährlichem Beamtenwechsel. Sonst aber sind es politische und ethische Argumente, welche in der Wechselrede mit dem Herold aus Theben hervortreten. Dabei habe ich den Eindruck, daß nicht so sehr die beiden Grundformen der Verfassung, Monarchie und Volksherrschaft, als vielmehr ihre Auswüchse, Tyrannis und demagogische Massenherrschaft behandelt und kritisiert werden.

[1]) Die Isonomie als φύσει δίκαιον bildet den schärfsten Gegensatz zum Naturrecht des Stärkeren.

[2]) „Auf Gleichheit gründet sich Gesetz und Recht."

Das läßt keine rechte Befriedigung aufkommen, ganz abgesehen von einer gewissen Nüchternheit, die sich unvorteilhaft abhebt von dem poetischen Glanze der früher angeführten Stelle aus den „Phoinissen“. Zu den Einzelheiten sei folgendes bemerkt: Wieder finden wir bei dem Verteidiger der Demokratie die Identifizierung des Rechtsstaates mit der Volksherrschaft, ganz wie in der Leichenrede des Perikles, bei Protagoras und dem Anonymus Jamblichi. Es gibt geschriebene Gesetze, keine Willkür eines Tyrannen: der Arme hat das gleiche Recht, wie der Reiche; erfuhr er Schmähung, so setzt er doch bei Gericht seinen Anspruch durch. Das Bindeglied zu dem Schlusse, daß das Volk die oberste Herrschaft besitzt, bildet der Hinweis auf die Isegoria. „Auch ist es Freiheit, wenn der Herold ruft im Volke:

Wer will den Bürgern guten Rat verkündigen?

Und wer es tut, hat Ruhm davon; wer es nicht vermag, der schweigt.“

Daß das Volk infolge der allgemeinen Redefreiheit auch die oberste Entscheidung haben müsse, ist nicht von selbst einleuchtend. Dem sokratisch-platonischen Standpunkte stehen eigentlich nahe die Worte, welche vorher der Herold gesprochen und von Theseus nicht beantwortet werden:

„Nie vermag der dürftige Landmann und wär' er tüchtig auch — sein mühsames Geschäft verwehrt's ihm — das Gemeinwohl zu erfassen.“

Protagoras hatte diese Frage schon in seinem Mythos beantwortet. Nicht das höhere Wissen, sondern nur die sittliche Anlage, welche bei allen Menschen grundsätzlich gleich erscheint, kann maßgebend sein für die Teilnahme am politischen Leben. Darin erblickt er die tiefste Rechtfertigung der Demokratie. Interessant ist ferner, daß Theseus dem Tyrannen vorwirft, er müsse aus Furcht alle tüchtigen Leute beseitigen und dabei die bekannte Periander-Anekdote von dem Abschneiden der hohen Ähren andeutet, wie dies dann wieder Aristoteles in seiner Politik III, 1284 a vorbringt. Fast kallikleisch klingt die Bemerkung des Herolds: Schmerzlich ist's für Edlere, daß der gemeine Mann durch Redekünste es erreicht, den Guten gleichzustehen an Ehr' und Achtung.

Wie stellt sich nun Euripides zu der Antithese Physis-Nomos? Hirzel behauptet (A. agr. 69), daß er im Gegensatz zu Sophokles, in dessen Antigone der Triumph des ungeschriebenen Gesetzes zum Ausdruck komme, ein entschiedener Anhänger des geschriebenen Gesetzes gewesen sei; in ihm liegen nach den Versen in dem

„Schutzflehenden" (435 ff.) die festen Stützen der Freiheit und Gleichheit; auch Hekabe V. 799 f. feiern das positive Recht. Diese Ansicht ist jedoch in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Es stehen ihr andere Äußerungen des Dichters entgegen. „Das tut Natur, die keine Satzung kennt" (Fr. 920, Nauck): „(Bastard) ihn schilt der Name, die Natur ist gleich". Fr. 168, namentlich aber Ion (854 f.): „Was Sklaven schändet, ist der Name nur, in allem Andern ist ein edler Knecht, um nichts geringer als ein freier Mann." In dieser Beziehung ist Euripides ein Vorgänger von Alkidamas eines Rhetors des 4. Jahrhunderts, welcher nach Aristoteles Rhetorik (I, 13, 1373 B) gesagt hat: Die Gottheit hat alle freigelassen, die Natur hat keinen zum Sklaven gemacht. Andererseits finden sich wieder Äußerungen über die Berechtigung der Ungleichheit, so Aiolos, Fr. 21, namentlich aber Hekabe 302 f.: Die meisten Staaten sinken schon dadurch in Not, wenn sich der edel unverdrossen Strebende nicht mehr gewinnt an Ehre als der schlechte Mann.

Es gelangen also die verschiedensten politischen und sozialen Anschauungen in den Dramen des Euripides zum Ausdruck.

* * *

Daß die Lehre vom Rechte des Stärkeren, wie sie von Platon dem Kallikles in den Mund gelegt wurde, noch im Altertum lange nachgewirkt hat, zeigt Ciceros Dialog „De republica", in dessen drittem Buche die betreffenden Argumente, allerdings vermischt mit der Theorie von Thrasymachos, als angebliche Äußerungen von Karneades wiedergegeben werden. Eine nähere Untersuchung über den Aufbau und die Quellen jenes Dialogs von Cicero [1]) (auch das erste Buch von „De legibus" kommt in Betracht) bleibt einem anderen Orte vorbehalten. Auf die Fortbildung des naturalistischen Naturrechts in der Neuzeit haben diese Dialoge jedenfalls keinen Einfluß geübt; hier hat Platon, der ja in der Renaissance viel gelesen wurde, unmittelbar eingewirkt.

IV. Kapitel. Nachwirkungen.

§ 16. Anklänge an die Lehre von Kallikles in der Literatur der Neuzeit.

Hier ist in erster Linie Machiavelli zu nennen. In seinem Buche vom „Fürsten" wird bekanntlich gezeigt, mit welchen Mitteln

[1]) Die sonst verdienstlichen Untersuchungen von Hirzel über die Quellen von Ciceros philosophischen Schriften bieten hier soviel wie nichts.

die Alleinherrschaft im Staate erlangt und aufrechterhalten wird. Die historischen Belege dafür entnimmt Machiavelli nicht nur seiner eigenen Zeitepoche, sondern auch der antiken Geschichte. Das 6. Kapitel behandelt Hiero von Syrakus. „Es wird von ihm erzählt, seine Eigenschaften waren so, daß ihm, als er noch Privatmann war, nichts zum Herrscher gefehlt habe als die Herrschaft.“ Das ist der Typus des geborenen Herrschers, den auch Kallikles vor Augen hatte, da er den seine Fesseln abschüttelnden Löwen schildert: „er steht offenbar als unser Herr auf; er, der vorher Knecht war, und eben darin leuchtet recht deutlich das Recht der Natur hervor.“ Im 8. Kapitel des „Fürsten“ wird ein anderer Tyrann von Syrakus behandelt, nämlich Agathokles, unter der Titelüberschrift „Von Denjenigen, welche durch Verbrechen zur Herrschaft gelangen“. Selbst das Bild vom Löwen gebraucht Machiavelli im 18. Kapitel, aber er ergänzt es durch den Fuchs: der Fürst muß beides vereinigen, denn der Löwe entgeht der Schlinge nicht, der Fuchs kann sich gegen den Wolf nicht wehren. Die berühmte Stelle: „Ich wage zu behaupten, daß es sehr nachteilig ist, stets redlich zu sein, aber fromm, treu, menschlich, gottesfürchtig zu *scheinen* ist sehr nützlich; nichts ist notwendiger als der *Schein der Tugend*“ hat ihr Vorbild in den Darlegungen von Glaukon in Platons „Staat“, hinter denen sich zweifellos eine dem Kallikles verwandte Lehre eines jüngeren Sophisten verbirgt.

Die Ausbildung der *Naturrechtslehre* seit dem 16. Jahrhundert erfolgt unter dem Einflusse der durch Cicero übermittelten stoischen Philosophie. Der Gedanke vom Rechte des Stärkeren spielt nur bei Hobbes und Spinoza eine bedeutsame Rolle. Allein bei dem erstgenannten Denker ist jenes Recht nur im Naturzustande in Geltung; mit dem Abschlusse des Gesellschaftsvertrages verschwindet jedes Übergewicht des Einzelnen; der Staat, repräsentiert durch den Herrscher, besitzt allein die unwiderstehliche Gewalt; neben diesen „Leviathan“ gibt es keine Herrennaturen, sondern nur Diener. Es ist daher durchaus unzutreffend, wenn zuweilen eine Verwandtschaft der Lehre von Hobbes mit der jüngeren griechischen Sophistik behauptet wurde. Etwas näher steht die Staatsphilosophie *Spinozas* dieser Gedankenrichtung. Für das Naturrecht des Stärkeren gebraucht er *dieselben zwei Belege wie Kallikles*, nämlich den Hinweis auf die Tierwelt und auf das Verhalten der Staaten unter-

einander. Wenn dieser sagt (Gorgias, Kap. 39), daß sich das Naturrecht des Stärkeren „sowohl an den übrigen Tieren als an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen offenbart", so sieht es nur wie eine nähere Ausführung dieses Gedankens aus, wenn Spinoza im 16. Kapitel des theologisch-politischen Traktats darauf hinweist, daß die großen Fische die kleinen fressen mit dem höchsten Rechte der Natur. Kallikles fragt: Denn nach welchem Rechte führte Xerxes sein Heer gegen Hellas, oder sein Vater gegen die Skythen? Er antwortet: Diese handeln so nach dem Gesetz der Natur. Spinoza führt in seinem politischen Traktat aus, daß die Völker untereinander sich im Naturzustande befinden und sich mit Krieg überziehen „nach dem höchsten Rechte der Natur". Ja Spinoza läßt diesen „Naturzustand" sogar in einem gewissen Sinne im Staate selbst fortbestehen, indem der Herrscher nur solange ein Recht auf Herrschaft hat, als er die Macht besitzt — dies im vollen Gegensatze zur Lehre von Hobbes. Der Aufruhr ist kein Unrecht, wenn er gelingt. Niemand ist rechtlich gehindert nach der Herrschaft zu streben; er tut es aber auf eigene Gefahr.

Auch darin stimmt Spinoza mit Kallikles überein, daß Mäßigkeit und Gerechtigkeit „Privattugenden" sind, welche für den Herrscher keine Bindung bilden. Jedoch, sagt er, handelt er im höchsten Grade unklug, wenn er das Leben und Eigentum seiner Untertanen angreift, sich verhaßt oder lächerlich macht, denn er untergräbt damit sein Ansehen und gefährdet seine Herrschaft; insofern sind jene verbrecherischen oder unsittlichen Akte „Sünden" (peccata). Trotz dieser weitgehenden Übereinstimmung mit Kallikles zeigt sich in folgender Richtung eine wesentliche Differenz. Spinoza lehrt nicht, daß der Tüchtigere herrschen soll, er begeistert sich nicht für die großen Individualitäten, die geborenen Herrschernaturen; er verhält sich im Grunde deskriptiv. Kallikles hingegen versucht, ebenso wie wir das bei Nietzsche sehen werden, eine Norm aufzustellen: nicht die vielen Schwachen verdienen zu herrschen, sondern die Edlen, Tapferen, Tüchtigen. Er stellt ein aristokratisches Ideal auf; Spinoza bleibt Realist. Darin liegt seine Sonderstellung in der Geschichte der Staatsphilosophie, welche sonst überwiegend einen idealistischen Zug aufweist. Es werden Postulate aufgestellt, gestützt auf die menschliche Vernunft und den sogenannten Gesellschaftsvertrag, um Recht und Staat zu reformieren. Nur ganz vereinzelt findet sich der

Gedanke eines Naturgesetzes vom Rechte des Stärkeren. So bei einem der physiokratischen Schule angehörigen Autor, welcher sagt: „Celui, qui a dit le droit naturel de l'homme est le droit que sa force et son intelligence lui assurent a dit vrai.“ Weiter heißt es: „C'est le système du **sophiste Thrasimaque** dans **Platon**, renouvelé depuis par Hobbes.“ Das ist etwas ungenau, zeigt jedoch, daß die von Platon übermittelten Gedanken der jüngeren Sophistik, insbesondere die Lehre vom Rechte des Stärkeren, fortgewirkt haben. Auch bei dem großen Naturrechtslehrer **Pufendorf** findet sich eine Andeutung in dieser Richtung (Jus nat. I. 6. 12): Quod quidam nimis crude protulerunt, jus esse id, quod validiori placuit etc.

Zum System ausgebaut findet sich das Recht des Stärkeren erst wieder bei einem entschiedenen Gegner der Naturrechtslehre, bei Carl Ludwig von **Haller** in seiner „Restauration der Staatswissenschaften“. Hier aber erhält der kallikleische Gedanke eine theologische Färbung. „Es ist ein allgemeines Naturgesetz, sagt Haller (I. S. 355), daß der Mächtige herrsche: darin liegt nichts Ungerechtes oder Unvernünftiges. Es ist dies eine ewige, unabänderliche **Ordnung Gottes**. Es ist eigentlich nicht der Mensch, der über Euch herrscht, sondern die Macht, die ihm gegeben ist. Wenn Ihr also die Sache genau und philosophisch betrachtet, so ist und bleibt Gott der einzige Herr teils als Schöpfer, teils als Regulator aller unter die Menschen verteilten Macht. Es ist eine ewige Ordnung Gottes, daß der Mächtige herrscht, herrschen muß und ewig herrschen wird.“ Der eigentliche Wiedererwecker der Lehre des Kallikles ist jedoch Friedrich Nietzsche, während Max Stirner und Th. Carlyle nur lose Beziehungen zu jener Theorie aufweisen. Darüber dürften die folgenden Bemerkungen genügen.

Manche Äußerungen **Stirners** („Der Einzige und sein Eigentum“ 1845) klingen zunächst ganz kallikleisch. Er sagt: „Ich will alles sein und alles haben, was ich sein und haben kann. Ich will keine Gelegenheit mich durchzusetzen ungenützt vorbeilassen. Die Gesetze meines Volkes umgehe ich, bis ich Kraft genug habe sie zu stürzen. Ich bin zu Allem berechtigt, dessen ich mächtig bin. Bin ich nur mächtig, so bin ich schon von selbst ermächtigt. Wer die Sache zu nehmen und zu behaupten weiß, dem gehört sie, bis sie ihm wieder genommen wird. Was ich brauche, muß ich haben und will ich mir verschaffen. Ich benutze die Welt und die Menschen. Mein Verkehr

mit der Welt besteht darin, daß ich sie genieße. Nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern Ich" (S. 82, 96, 218, 248, 340, 396). Allein Kallikles behauptet nicht wie Stirner, daß jeder Mensch ein Einziger sei, unvergleichlich mit allen anderen und von unersetzlichem Werte. Er verachtet die große Masse, die vielen Schwachen; er verlangt Vorrechte für die Herrennaturen; diese sind ihm die wirklich „Einzigen". Darin liegt ein fundamentaler Unterschied von der Lehre Stirners, ganz abgesehen davon, daß Kallikles den Staat nicht abschaffen, sondern nur aristokratisch gestalten will; von Anarchismus ist bei ihm keine Rede.

Th. Carlyles Theorie von den Helden und der Heldenverehrung geht von der Tatsache der Ungleichheit der Menschen aus und betont, daß aller Fortschritt in der Geschichte der Menschheit auf dem Eingreifen der starken Persönlichkeit beruhe, wobei er fünf Typen unterscheidet: Prophet, Priester, Dichter, Schriftsteller, Herrscher. Als Grundrecht bezeichnet er „the right of the ignorant man to be guided by the wiser" (Chartisme 1839, p. 141). Dabei betont Carlyle, daß aus Macht und Erfolg auf ein vorhandenes Recht geschlossen werden müsse: „Mights which do in the long-run and fovewer will in this Universe in the long-run, man rights" (Past and present, p. 164). In der Kraft, die sich durchsetzt, liegt ein ethisches Moment, ein Stück göttlicher Weltordnung. Zuweilen fehlt diese ethische Beleuchtung des Erfolges bei Carlyle und es kommt zu einer Verherrlichung skrupelloser Willensmenschen, wie des Diktators von Paraguay, Dr. Francia (Historische Aufsätze II, 219). Hier liegt der Punkt, wo sich Carlyle der Lehre von Kallikles annähert. Das hat ihm auch den Vorwurf eingetragen, daß er „the gospel of the force" gepredigt habe (Froude, Das Leben Carlyles II, 7). Allein dieses „Evangelium der Kraft" hat bei Carlyle doch einen gewissen idealistischen Schimmer, eine metaphysische Färbung, welche vermutlich durch den Einfluß der deutschen Philosophie erzeugt wurde. So sagt er einmal: „Wie das Können sich unter den Sterblichen mehr und mehr mit dem Sollen vereinigt, wie Macht und Recht, zuerst so furchtbare Gegensätze, schließlich ein und dasselbe werden, das ist eine tröstliche Betrachtung, die in den schwarzen stürmischen Wellen der Geschichte dieser Welt un- immer wie ein Polarstern leuchten wird" (Sozialpolitische Schriften, deutsch von Hensel I, 35). Eine geistige Verwandtschaft Carlyles mit Haller ist unverkennbar; doch wie nüchtern klingen die Sätze des

Schweizer Patriziers gegen das Feuer des großen englischen Schriftstellers!

§ 17. Kallikles und Nietzsche.

Die Ähnlichkeit der im Platons Gorgias dem Kallikles in den Mund gelegten Äußerungen mit einigen grundlegenden Thesen Fr. Nietzsches ist so auffallend, daß sie nicht unbemerkt bleiben konnte. Ich hebe aus der reichen Nietzsche-Literatur in dieser Beziehung nur die Bemerkungen von Raoul Richter und A. Fouillée hervor. Ersterer sagt in seinen Vorträgen über Fr. Nietzsche (2. Aufl., 1909, S. 345): „Lesen Sie die betreffenden Stellen und Sie werden staunen, wie völlig dieser Kallikles die Ansichten Nietzsches in den fraglichen Punkten wiedergibt.“ A. Fouillée macht in seinem Buche „Nietzsche et l'immoralisme“, 1902, gleichfalls auf diese Übereinstimmung aufmerksam (p. 96, 167, 187) und glaubt in dessen Lehre eine Kombination von Kallikles und Darwin zu finden. Trotzdem fehlt es bisher an einer eingehenden Vergleichung. Erst durch eine genaue Analyse der Texte läßt sich feststellen, wie weit die Übereinstimmung reicht und an welchem Punkte die Lehre von Kallikles und Nietzsche sich scheiden. Gerade in der Schrift von Oehler, „Fr. Nietzsche und die Vorsokratiker“ (1904), hätte man eine solche Untersuchung erwartet: sie fehlt aber vollständig. Ja Oehler leugnet sogar jeden Einfluß von Kallikles, und zwar deshalb, weil Nietzsche ihn nirgends ausdrücklich erwähnt. „Aus welchem Grunde (sagt Oehler, S. 166) sollte er ihn mit Stillschweigen übergangen haben, da er doch so anerkennend über die Sophisten spricht, da er offenbar zugibt, daß sie im gewissen Sinne seine Vorgänger sind. Nicht Kallikles, sondern Protagoras ist es, dem er den Ruhm zugesteht, für die Dauer Recht behalten zu haben.“ Gewiß sagt Nietzsche einmal (Werke XIV, S. 234), daß unsere Denkweise heute im hohen Grade protagoreisch ist. Gemeint ist aber damit die Erkenntnislehre des Protagoras, der Satz vom Menschen als dem Maße aller Dinge. Oehler befindet sich aber im Irrtum, wenn er diese Äußerung Nietzsches auf die Moral bezieht. Die ethischen Lehren von Protagoras bewegen sich durchaus im Geleise der republikanischen „Tugend“: von einer Herrenmoral findet sich bei ihm keine Spur. Auch ist er, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, ein Anhänger der damals herrschenden Demokratie.

Wenn daher Kallikles auch von Nietzsche nicht ausdrücklich genannt wird, so darf bei der weitgehenden, oft wörtlichen Über-

einstimmung kein Zweifel darüber bestehen, daß eine Einwirkung stattgefunden hat. Sie kann ja auch eine unbewußte sein. Die Eindrücke, welche der junge klassische Philologe aus der Lektüre Platons erhalten hatte, sind haften geblieben, soweit sie mit der sich entfaltenden Gedankenwelt des Philosophen Nietzsche Beziehungen besaßen. Niemand wird deshalb seine schöpferische Originalität in Zweifel ziehen. So groß auch die Übereinstimmung mit den Lehren von Kallikles erscheint — und sie erstreckt sich weiter, als man bisher angenommen hat — so deutlich tritt doch auch wieder der Punkt hervor, wo sich ihre Wege trennen. Ich komme darauf später zu sprechen. Vorher soll jedoch die frappierende Ähnlichkeit der Gedanken vor Augen geführt werden. Diese Übereinstimmung zeigt sich:

1. In der Annahme eines Naturgesetzes vom Recht des Stärkeren, das in der Tierwelt und im Völkerkriege zum Ausdruck kommt.

2. In der (allerdings auf die Dauer vergeblichen) Unterdrückung dieses Naturgesetzes in der menschlichen Kulturgesellschaft.

3. In der Bildung falscher Moralbegriffe durch den Einfluß der vielen Schwachen, „Sklavenmoral".

4. In der Notwendigkeit gegenüber der künstlichen Gleichmacherei, Vorrechte der starken Naturen anzuerkennen.

5. In der Verherrlichung der Tyrannis.

6. In der Abweisung des gewöhnlichen Tugendbegriffes, insbesondere der Mäßigkeit und Gerechtigkeit.

7. In der Bevorzugung des Willensvermögens gegenüber dem Intellekt, daher Geringschätzung der Wissenschaft.

8. In der Verachtung der Demokratie und des Humanismus.

Es dürfte überflüssig erscheinen, die zahlreichen Belegstellen aus Nietzsches Werken, insbesondere aus „Jenseits von Gut und Böse", „Genealogie der Moral" und „Der Wille zur Macht" an dieser Stelle vollständig zu zitieren; ich begnüge mich daher damit, einige besonders markante Parallelen mit den Äußerungen von Kallikles vor Augen zu führen. Da ist es vor allem das berühmte Bild vom gezähmten Löwen, der seine Fesseln zerbricht, welches auch bei Nietzsche gezeichnet wird. „Lachende Löwen müssen kommen." „Die Zivilisation ist Tierzähmung, das ist eine Schwächung der prachtvollen, nach Beute und Sieg lüsternen, schweifenden blonden Bestie." „Jenes wilde Tier, die prächtige

blonde Bestie, ist gar nicht abgetötet worden." (Werke VIII, 322; IX, 96, 298; X, 279.)

Es gehört Mut dazu, sich der herrschenden Moral entgegenzustellen. So sagt denn Sokrates (Gorgias, Kap. 47): „Recht mannhaft, mein Kallikles, stürmst du in freimütiger Rede an; unverblümt sagst du jetzt, was die Anderen zwar denken, aber nicht sagen wollen." Man vergleiche damit Nietzsches Äußerung im „Der Wille zur Macht" (Werke XV, 457): „Die Sophisten sind nichts weiter als Realisten. Sie haben den Mut, den alle starken Geister haben, um ihre Unmoralität zu wissen." Nietzsche betont wiederholt (Werke IX, 102, 211, 213; X, 29, 128), daß die geltende Moral ein Erzeugnis des Herdeninstinktes sei, insofern sich damit die Mehrheit der Schwachen gegen die wenigen Starken zu wehren suche. „Die Gemeinde ist im Anfang eine Organisation der Schwachen: zum Schutze gegen Naturgewalten oder einzelne Mächtige verbinden sie sich." (XV, 430.) Dasselbe hat schon Kallikles in den (Gorgias, Kap. 38) bekannten Sätzen ausgedrückt: „Ich denke, daß die, welche die Gesetze geben, der große Haufe sind. In Bezug auf sich selbst sprechen sie Lob und Tadel aus. Sie wollen die kräftigen Menschen, welche mehr haben können, in Furcht halten, damit sie nicht mehr haben als sie selbst und sagen deshalb, es sei unschön und ungerecht, wenn man mehr zu haben sucht als die anderen. Denn sie selbst sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die Schwächeren sind." Auch Nietzsche sagt: So kam es, daß die Mehrheit der Schwachen das, was ihrem Vorteil entspricht, „gut" nannten, was ihm widerspricht „böse", insbesondere alles, was den Einzelnen über die Herde hinaushebt (VII, 84; VIII, 134). Daher fordert Nietzsche eine Umwertung aller Werte (V, 5), an Stelle der Sklavenmoral die Herrenmoral (VIII, 239), die Wiederherstellung der Rangordnung (IX, 220). Sogar der Hinweis auf die „Sklavenmoral" findet sich schon bei Kallikles: „Auch ist es wahrlich kein würdiger Zustand für einen Mann, das Unrechtleiden, sondern für einen Sklaven" (Gorgias, 483 B). Der von Kallikles geforderten Pleonexie des Starken (daselbst 483 C) entspricht genau der Satz von Nietzsche (Werke IX, 40): „Der Wille zur Macht ist der Wille zum Mehr-haben-wollen."

Die Befriedigung aller Begierden wird von Kallikles als Programm der männlichen und kräftigen Naturen in der bekannten

Rede (Gorgias, Kap. 46) aufgestellt und die Erlangung einer königlichen Herrschaft als das höchste Ideal bezeichnet. Man vergleiche damit die folgenden Äußerungen Nietzsches: „Der große Mensch ist groß durch den freien Spielraum seiner Begierden.“ (Werke XV, 474.) „Welches sind in der Welt die drei bestverfluchten Dinge: Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht. Wollust, das Gartenglück der Erde, den Löwenwilligen die große Herzensstärkung usw.“ „Es könnte Jemand kommen, der aus der ‚Natur‘ die tyrannisch-rücksichtslose und unerbittliche Durchsetzung der Machtansprüche herauszulesen verstände“ (VII, 22). „Man mißversteht das Raubtier und den Raubmenschen, z. B. Cesare Borgia, gründlich, solange man nach einer Krankhaftigkeit dieses gesündesten aller tragischen Untiere sucht“ (Werke VII, 197). Auch Kallikles sagt, daß nur das Unvermögen der meisten Menschen, ihren natürlichen Trieben Genüge zu leisten, der Grund ist, weshalb sie die Ungebundenheit für etwas Schändliches bezeichnen: sie loben die Besonnenheit und Gerechtigkeit ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen (Gorgias, 492 C). „Was ist gut, fragt Ihr: tapfer sein ist gut“, sagt Zarathustra. „Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, mindestens Ausbeutung: das ist der echte Text der Natur, der freie Mensch ist Krieger: Tod den Schwachen!“ (Jenseits von Gut und Böse.)

Wie Nietzsche wiederholt „dumm“ und „gut“ in Zusammenhang bringt, so hat schon Kallikles einmal (Gorgias 491 E) dem Sokrates gegenüber, da er die Besonnenheit und Selbstbeherrschung lobt, erklärt: „Wie gutmütig du bist. Die Einfältigen nennst du die Besonnenen!“ Auch betont er immer, daß nicht nur das Wissen, sondern die Tatkraft, nicht der Intellekt, sondern der Wille für den Anspruch auf Vorherrschaft von entscheidender Bedeutung sei (Kap. 45 a. E.): „daß sie im Stande sind, das, was sie ersonnen haben, auch auszuführen und nicht aus Weichlichkeit der Seele dabei ermüden!“. Die Gegenüberstellung von zwei Charakteren aus einem Drama von Euripides dient Kallikles dazu, diesen Gegensatz des beschaulichen Gefühlsmenschen und des Mannes der Tat zu illustrieren. Das ist ganz im Geiste Nietzsches, welcher sich über die Bedeutung der Wissenschaft geringschätzig äußert. Ihr Kultus schwächt die Energie und hängt mit unserem demokratischen Zeitalter zusammen. Über dieses gießt Nietzsche die volle Schale

seines Zornes aus. Die demokratische Gesellschaft, sagt Nietzsche, lehnt die Begriffe „Herr und Knecht“ ab. Sie leistet Widerstand gegen jeden Sonderanspruch, gegen jedes Sonderrecht und Vorrecht und damit gegen jedes Recht überhaupt (Jenseits von Gut und Böse, Nr. 202). Nietzsche will die Rückkehr zur Natur, jedoch im umgekehrten Sinne von Rousseau, der von der falschen Voraussetzung der Gleichheit aller Menschen ausging. Es muß vielmehr heißen: den Ungleichen Ungleiches. Die Gleichheit aller Rechte wäre die größte Ungerechtigkeit (Werke VII, 485; IX, 92). Dasselbe meinte Kallikles, wenn er sagte, daß es nach der Natur gerecht sei, daß der Stärkere mehr erhalte, als der Schwächere und Untüchtige. Auch er findet die herrschende demokratische Ordnung verkehrt und naturwidrig.

Nur in einem Punkte zeigt sich eine Differenz. Der Gedanke einer „Züchtung von Übermenschen“ liegt Kallikles fern. Nietzsche hat hingegen unter dem Einflusse Darwins seiner Lehre eine naturwissenschaftliche Basis und ein praktisches Ziel zu gewähren versucht. Sie ist ihm eine neue Art von Religion, wie dies in den Predigten Zarathustras in dichterischer Vollendung hervortritt. Zwar fehlt es auch bei Kallikles nicht an poetischem Schwunge; er zitiert mit Vorliebe Dichterstellen und ist, wenn meine Kritias-Hypothese richtig ist, wohl selbst Dichter gewesen. Allein er bleibt doch stets Grieche; die Idee der Menschheit und ihrer zukünftigen Entwicklung ist ihm durchaus fremd. Nietzsche kann sein Deutschtum nicht verleugnen, er ist Kosmopolit und Metaphysiker, wie es alle großen deutschen Denker waren. Selbst sein umstürzlerischer Immoralismus ruht im tiefsten Grunde auf einer ethischen Idee [1].

[1] Die „Exkurse“, auf die im Texte hingewiesen ist, erscheinen in der bei Franz Deuticke verlegten Buchausgabe dieser Schrift.

Exkurs I.

Kritias als Kallikles.

Wenn auch die Frage über die Persönlichkeit von Kallikles gegenüber der sachlichen Würdigung der von ihm in Platons „Gorgias" vertretenen Lehren nur sekundäre Bedeutung besitzt, so soll doch der Versuch gemacht werden, jene Frage der Lösung näher zu bringen. Eine befriedigende Antwort ist bisher nicht gefunden worden. In der philologischen Literatur finden sich folgende Meinungen vertreten: 1. Kallikles sei eine geschichtliche Persönlichkeit; 2. er stellt eine reine Erfindung Platons dar; 3. der Name sei erfunden, aber gemeint sei eine wirkliche Gestalt, etwa Alkibiades oder Charikles, ein Führer der dreißig Tyrannen. Die erste Hypothese ist kaum haltbar. Von einem Sophisten, Redner oder Staatsmanne Kallikles findet sich nirgends eine Überlieferung, obgleich die Quellen gerade für jene Geschichtsepoche Athens reichlich fließen. Freilich zitiert Aristoteles in seinen „sophistischen Widersprüchen" (oben § 4) ausdrücklich Kallikles als Vertreter der Antithese „Natur und Satzung" und Aulus Gellius als Verächter der Philosophie (N. A. X. 22): Nam etsi Callicles, quem Plato dicere haec facit verae philosophiae ignarus inhonesta indignaque in philosophos confert etc. Allein diese Zitate beruhen ausschließlich auf den Angaben Platons im „Gorgias" und beweisen daher keineswegs das geschichtliche Dasein des Kallikles. Andererseits ist es freilich auffallend, daß Platon den Heimatsgau (Acharnae) sowie (Kap. 42) drei Freunde ausdrücklich nennt: Andron, Sohn des Androtion, Tisandros und Nausikydes, mit welchen Kallikles vertrauliche Besprechungen gehabt haben soll. Diese drei Männer haben wirklich existiert (vgl. jetzt Wilamowitz, Platon I. 208). Auch der von Platon als Geliebter des Kallikles genannte Demos, Sohn des Pyrilampos, ein Stiefsohn der Mutter Platons aus ihrer zweiten Ehe, ist der Wirklichkeit entnommen. Allein wenn Wilamowitz a. a. O. daraus den Schluß zieht, daß auch ein Kallikles wirklich gelebt habe und die Annahme einer Fiktion ein „wahnschaffender Einfall" sei, so scheint mir das nicht zwingend zu sein. Wir dürfen doch nicht vergessen, daß Platon nicht nur Philosoph, sondern auch Dichter ist. Es gibt zahlreiche dramatische Dichtungen — in einem gewissen Sinne gehören die Platonischen Dialoge in diese Gattung —, welche geschichtliche Erscheinungen mit Gebilden der Phantasie auf das engste verknüpfen, welche erfundene Persönlichkeiten mit historischen Individualitäten in Verbindung bringen.

Daß es sich in der Gestalt des Kallikles um ein reines Phantasiegebilde Platons handelt, ist allerdings nicht anzunehmen. Die Lehren, welche ihm in den Mund gelegt werden, sind, wie oben ausgeführt wurde, auch anderwärts bezeugt

namentlich in Euripides' „Phoinissen“ und in den Fragmenten des Anonymus Jamblichi. Aber auch der Mensch Kallikles, wie er bei Platon gezeichnet wird, trägt so charakteristische Züge an sich, daß das Modell, nach welchem sie geschaffen wurden, mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmt werden kann. Die Versuche, welche in dieser Richtung bisher unternommen worden sind, erscheinen allerdings durchaus verfehlt. Bergk, dem sich Heinrich Meier u. a. angeschlossen haben, stellte die Hypothese auf, daß unter Kallikles der Politiker Charikles, einer der Führer der dreißig Tyrannen, gemeint sei. Sein Hauptargument war der Gleichklang des Namens. Mit Recht hat sich schon Th. Gomperz dagegen ausgesprochen (Griech. Denker I, 462), und Wilamowitz bemerkt jetzt (a. a. O.): „Wo macht denn ein Grieche solche Namensverdrehungen?“ Dazu kommt, was bisher nicht gesagt wurde, daß viele Züge, welche sich in dem von Kallikles entworfenen Bilde vorfinden, auf Charikles durchaus nicht passen. Dieser hatte keinerlei Beziehungen zu Sokrates; von einer literarischen Tätigkeit desselben wird nirgends berichtet, nicht einmal von rhetorischen Leistungen. Im „Gorgias“ wird aber Kallikles als einer der gebildetsten Männer Athens von Sokrates ausdrücklich bezeichnet (Kap. 42), seine Rede hat poetischen Schwung und mit Vorliebe beruft er sich auf Dichterstellen, speziell auf Pindar und Euripides. Daß auch Charikles ein Gewaltmensch, eine Herrennatur war, ist daher nicht entscheidend.

Den gleichen Einwand muß ich gegen den Versuch O. Apelts erheben, in dem rätselhaften Manne die Gestalt des Alkibiades verkörpert zu sehen (Platons „Gorgias“, S. 161). Gewiß war auch dieser eine Herrschernatur in großartiger Erscheinung. Auf ihn würde auch das im Dialog angedeutete Freundschaftsverhältnis zu Sokrates durchaus passen. Allein von irgendwelchen literarischen Leistungen des Alkibiades ist nichts bekannt, selbst seine rhetorische Begabung war mittelmäßig. Dazu kommt, daß in unserem Dialoge (482 A, 519 A) ja Alkibiades neben Kallikles als anwesend bezeichnet wird; dies verbietet, die beiden Gestalten zu identifizieren. Alkibiades erscheint hier als Jüngling, Kallikles hingegen als gereifter Mann im Beginne einer politischen Laufbahn. Auch bemerkt Sokrates einmal (Kap. 74), daß beiden Männern die Gefahr drohe, durch das athenische Volk ihren Untergang zu finden, falls der Staat ins Unglück komme. Gegen die Alkibiades-Hypothese spricht endlich auch die Erwägung, daß Kallikles als ein Mann von entschiedener oligarchischer Gesinnung geschildert wird, als ein Verächter der großen Masse, während Alkibiades sich gerade auf diese zu stützen suchte, um seine ehrgeizigen Pläne zu verwirklichen (Plutarch, Alk., Kap. 34).

Hingegen besteht für mich nicht der geringste Zweifel, daß in Kallikles der Oheim Platons, der geistvolle Schriftsteller, hochbegabte Dichter und Führer der oligarchischen Partei Athens, nämlich Kritias, seine Verkörperung gefunden hat und die Lehre vom Übermenschen, welche er vorträgt, seinen Schriften entnommen ist. Ein einziger Autor hat meines Wissens bisher eine diesbezügliche Vermutung aufgestellt, nämlich Chr. Cron in seinen „Beiträgen zur Erläuterung von Platons Gorgias“, 1870, aber mit vollkommen unzureichender Begründung. Er unterläßt es insbesondere, die Schriften des Kritias zu erwähnen und daraufhin zu untersuchen, ob sie Gedanken über Recht und Staat enthalten haben können, welche dann Platon, natürlich mit dichterischer Freiheit, im Dialoge Gorgias verwerten konnte. Übersehen hat Cron, die Stelle in Platons Gesetzen (X, 889 ff.) für unsere Frage

heranzuziehen, welche, wie ich zu zeigen hoffe, die Identität von Kallikles und Kritias beweist.

Bevor ich die Hauptargumente vor Augen führe, möchte ich auf einige beachtenswerte Indizien hinweisen. Im Dialog Gorgias erscheint Kallikles als Gastgeber des berühmten Sophisten; Kritias hat, wie feststeht, dessen Unterricht genossen. Der spätere Führer der dreißig Tyrannen hatte in seiner Jugend auch bei Sokrates Ausbildung gesucht, ihn aber später verlassen, als er begann seinem politischen Ehrgeize nachzugeben, wie uns Xenophon berichtet. Dieses Schülerverhältnis des Kritias zu Sokrates bildete einen der Hauptvorwürfe, welche sowohl in dem bekannten Pamphlet des Polykrates als auch noch in späterer Zeit (Aesch. c. Tim. § 173) gegen Sokrates erhoben wurden. Wie ähnlich erscheint nun in dieser Beziehung das Bild, welches Platon von Kallikles entwirft. Er betont wiederholt seine freundschaftliche Gesinnung für Sokrates. Er hält sogar den philosophischen Unterricht für nützlich, aber nur in der Zeit der Jugend. Eine dauernde Beschäftigung mit Philosophie sei jedoch etwas unmännliches, von dem eigentlichen Berufe eines Bürgers ablenkendes. Dieser liegt darin, im öffentlichen Leben eine Rolle zu spielen, in der Volksversammlung und bei Gericht seinen Mann zu stellen. Kallikles warnt Sokrates in aller Freundschaft, seine weltabgewandte Dialektik weiter zu betreiben. Wer erinnert sich da nicht, daß Kritias tatsächlich seinem ehemaligen Lehrer verboten hat, seine philosophischen Unterhaltungen fortzusetzen?

Ist es doch auch sehr merkwürdig, daß Kritias nach dem Berichte von Xenophon (Mem. I. 2. 37) gegen Sokrates denselben Vorwurf erhebt, wie Kallikles (Gorgias 490 E) nämlich, daß er immer die Beispiele von Handwerkern nehme, von Schustern, Zimmerleuten, Schmieden usw. so wie von den Ärzten. Ferner berichtet Xenophon von einer Leidenschaft des Kritias für den jungen Euthydemos (I. 2. 29). Im Gorgias heißt der Geliebte des Kallikles Demos. Auffallend ist auch die Ähnlichkeit zwischen Xenophons Anekdote von den Rinderhirten, welche die Herde schlecht beaufsichtigen, mit Gorgias 516 A, wo Perikles als ein Staatsmann bezeichnet wird, welcher die Athener schlechter gemacht hat, während bei Xenophon solches von den dreißig Tyrannen behauptet wird. Frappierend ist es, daß Kallikles zur Erläuterung seiner Lebensauffassung ausführliche Zitate aus dem Drama „Antiope" des **Euripides** bringt und anderseits bekannt ist, daß Kritias mit diesem Dramatiker auf das innigste befreundet war, ja ihm seine eigenen Dichtungen zu dem Zwecke überließ, um deren Aufführung zu bewerkstelligen. Das ist meines Wissens bisher unbeachtet geblieben. Entscheidend aber für die Hypothese der Identität dürfte sich die Betrachtung der Persönlichkeit und des literarischen Schaffens von Kritias erweisen.

Was uns die Geschichte über seine Laufbahn berichtet, stimmt vollkommen mit dem Charakterbilde des Kallikles. Die Abneigung gegen die in Athen herrschende Demokratie, der glühende persönliche Ehrgeiz, Rücksichtslosigkeit in der Wahl der Mittel, vor keiner Konsequenz zurückschreckend, hohe Intelligenz, tollkühne Tapferkeit — all das gelangt ebenso in den Reden des Kallikles als im wirklichen Leben des Kritias zum Ausdruck. Dieses Leben ist schon so oft geschildert worden — die beste Darstellung bietet wohl Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. 5, § 747 ff. —, daß es nicht nötig erscheint auf Einzelheiten hinzuweisen. Vieles erinnert dabei an die Schreckensherrschaft der französischen Revolution und insbesondere an [illegible]

Drama „Danton-Robespierre". wenn man die Schilderung liest, welche Xenophon in seiner hellenischen Geschichte von dem Zusammenstoße der beiden leitenden Männer Kritias und Theramenes entwirft (Hell. II 3. 13 ff.). Ich möchte auf die Reden hinweisen, welche Xenophon jenen Männern in den Mund legt: obwohl fingiert, sind sie doch sicher der Situation so angepaßt, wie dies in dem großen Vorbilde Xenophons, bei Thukydides, die Regel bildet. Da tritt gegenüber dem ängstlichen gemäßigten Staatsmann Theramenes die rücksichtslose Tyrannennatur des Kritias hervor. Als ihm vorgeworfen wird, daß er zuviel Hinrichtungen anordne, bemerkt er trocken, man muß bedenken, daß dies überall geschieht, wo sich Verfassungsänderungen vollziehen. Notwendigerweise müssen jetzt, wo wir zur Oligarchie übergegangen sind, hier sehr viele uns feindlich gesinnt sein, weil Athen die volksreichste unter den hellenischen Städten ist und weil hier das Volk am längsten in Freiheit aufgewachsen ist. Wir aber haben erkannt, daß für Leute wie wir und ihr die Demokratie eine unbequeme Verfassung ist. Wenn wir einen Gegner der Oligarchie bemerken, so schaffen wir ihn nach Kräften aus dem Wege. Keine Halbheit! das ist auch die Anschauung, der Kallikles am Schluße des 45. Kapitels des Gorgias Ausdruck gibt. Die, welche herrschen, sagt er, müssen nicht nur kenntnisreich, sondern auch tapfer sein, daß sie im Stande sind, das was sie ersonnen haben, auch auszuführen und nicht aus Weichlichkeit der Seele dabei ermüden (καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς). Tapfer blieb Kritias bis zum Ende: er fand in dem Kampfe mit dem Heere der exilierten Demokraten den Tod. Seine oligarchischen Freunde haben ihm und seinen Schicksalsgenossen später ein Grabdenkmal gesetzt. Das Relief stellt die Oligarchie dar, die mit einer Fackel die Demokratie verbrennt und trägt die Inschrift: Dies ist das Denkmal der wackeren Männer, die dem verfluchten Demos von Athen doch eine Weile die frechen Gelüste gezügelt haben (Schol. zu Aeschines p. 138, ed. Franke).

Es sind später hauptsächlich zwei Vorwürfe gegen den Charakter des Kritias erhoben worden, seine Grausamkeit und seine Gesinnungslosigkeit. Der erstere Vorwurf ist zutreffend: zahlreiche Hinrichtungen von athenischen Bürgern und Metoken, verbunden mit Vermögenskonfiskationen, sind auf ihn und Charikles zurückzuführen. Wie er dieses Vorgehen zu entschuldigen versuchte, ist ja oben berichtet worden. Wer erinnert sich aber dabei nicht des Satzes von Macchiavelli im 8. Kapitel seines Buches vom Fürsten: „Eine wohlangebrachte Grausamkeit — wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck zu gebrauchen — ist diejenige, welche ein einzelner Mann zur eigenen Sicherheit ausgeübt und nachstdem möglichst zum Vorteile der Untertanen benutzt wird." Dieser Ratschlag des Florentiners paßt genau auf die Situation des Kritias. Er sagte (nach Xenophon) zu Theramenes: „Wenn du dir aber einbildest, weil wir unser dreißig sind und nicht bloß einer, brauchen wir weniger um unsere Herrschaft besorgt zu sein als ein einzelner Gewaltherrscher, so bist du nicht gescheit." Das Wohl Athens bildete auch für Kritias — neben der eigenen Sicherheit — einen Rechtfertigungsgrund der vorübergehenden grausamen Maßregeln. Die Rücksicht auf Sparta, von dessen Wohlwollen nunmehr, nach dem für Athen katastrophalen Ausgang des Peloponnesischen Krieges, seine Existenz abhänge, forderte, meinte Kritias, die Einführung und den Fortbestand einer oligarchischen Regierung: mit einer Demokratie wollen die Lazedämonier nichts zu tun haben.

Der zweite Vorwurf, der gegen Kritias auch jetzt noch (Wilamowitz, Aristoteles und Athen, I., 165) erhoben wird, seine Gesinnungslosigkeit, scheint mir nicht genügend begründet zu sein. Xenophon berichtet nämlich, daß Theramenes in der entscheidenden Ratsversammlung, welche seinen Untergang herbeiführte, gegen Kritias geltend machte, daß derselbe bei seinem Aufenthalt in Thessalien — er war von Athen verbannt worden — daselbst die hörigen Bauern gegen die Gutsherren aufhetzte, ganz in Widerspruch mit den Grundsätzen eines Oligarchen. Diese Beschuldigung ist jedoch anderwärts nicht bezeugt. In der Lebensbeschreibung, welche Philostratos von Kritias bringt (Vit.-soph. Krit., 2., p. 501), ist davon keine Rede, vielmehr wird berichtet, daß sich Kritias in Thessalien auf den Gütern der oligarchischen Machthaber aufgehalten habe und dabei in seiner antidemokratischen Gesinnung bestärkt worden sei. Aber auch abgesehen davon, würde eine auf Bauernbefreiung gerichtete Aktion, wie schon Gomperz (Gr. Denker, II., 205) richtig bemerkte, keinen Abfall von konservativer Gesinnung bedeuten: ist doch im 18. Jahrhundert die Bauernbefreiung vom aufgeklärten Absolutismus herbeigeführt worden. Auch daß Kritias vorher in Athen sich populär zu machen suchte, insbesondere dadurch, daß er die Zurückberufung des verbannten Alkibiades beantragte, beweist keineswegs seine Gesinnungslosigkeit. Um seine Pläne durchführen zu können, nämlich die extreme Demokratie zu beseitigen und eine oligarchische Verfassung aufzurichten, bedurfte er einer Machtstellung; diese suchte er mit allen Mitteln zu erlangen. Es ist übrigens höchst interessant, festzustellen, daß von Sokrates im Dialog Gorgias gegen Kallikles derselbe Vorwurf erhoben wird (481 D): „Ich bemerke allemal an dir, so gewaltig du auch sonst bist, daß, wie dein Liebling (Demos) etwas leugnet oder behauptet, du ihm niemals widersprechen kannst, sondern dich bald so, bald so drehst. Denn wenn du in der Volksversammlung etwas gesagt hast und das Volk der Athener meint nicht, daß es sich so verhalte, so wendest du wieder um und sprichst wie jenes will.“ Kallikles selbst sagt einmal auf eine Frage des Sokrates: Ja, du sollst dem Volke dienstbar sein (521 B). Aristokratische Gesinnung und Streben nach Volksgunst werden also bei Kallikles vereinigt angenommen, ganz wie in seinem Vorbilde. Läßt doch Xenophon den Theramenes zu Kritias sagen: „Auch ich und du haben mancherlei gesagt und getan, um uns in der Stadt beliebt zu machen.“ Bemerkenswert erscheint mir auch, daß im „Gorgias“ von Sokrates dem Kallikles ein böses Ende prophezeit wird, ebenso dem anwesenden Alkibiades. Nun war Kritias mit diesem wenigstens anfangs befreundet. Hat er doch, wie schon früher bemerkt wurde, dessen Rückberufung veranlaßt; er rühmte sich dessen in einer von Plutarch zitierten Elegie. Später freilich mußte Kritias ihn fallen lassen. Das Mißtrauen der siegreichen Spartaner gegen Alkibiades führte seinen Tod herbei.

Sind schon die angeführten persönlichen Momente gewichtige Indizien für die Identität von Kallikles und Kritias, so erhält diese Annahme eine wesentliche Stütze, wenn wir das literarische Schaffen des letzteren mit den Lehren vergleichen, welche im „Gorgias“ dem Kallikles in den Mund gelegt werden. Seine schriftstellerische Tätigkeit ist eine sehr umfangreiche und mannigfaltige. Ed. Meyer nennt ihn einen allen Sätteln gerechten Literaten. Seine zahlreichen Werke, deren spärliche Reste in Diels Fragmenten der Vorsokratiker eine mustergültige Ausgabe erhalten haben, enthalten Musterreden, Staatsschriften (πολιτεῖαι) so insbesondere über Sparta und Thessalien, Gespräche (Homilien), Aphorismen, Elegien und Dramen und zwar die Tetralogie Tennes, Rhada-

manthys. Peirithoos. Sisyphos. Von dem zuletzt genannten Stücke ist ein größeres Fragment erhalten, auf das ich später noch zu sprechen komme, da es für den Gegenstand dieser Abhandlung besondere Wichtigkeit besitzt. Vorher einige Worte zur allgemeinen Charakteristik der literarischen Leistungen des Kritias. Da die erhaltenen Fragmente zur Beurteilung kaum genügen, müssen die Meinungen der alten Rhetoren und Grammatiker berücksichtigt werden. Hermogenes (415, 25 ff.) sagt von ihm, daß er in seinen Reden würdevoll und zu apodiktischer Ausdrucksweise geneigt ist; seine Sprache sei rein, klar und verständlich; es liegt in vielen Stellen etwas Ungekünsteltes und Überzeugendes. Nach Philostratos (Vita soph. II, 16) liebte Kritias frappierende Wendungen und Gedanken. Herodes Atticus führte ihn geradezu in den Kreis der Musterredner ein. Betrachten wir von diesem stilistischen Gesichtspunkte aus die Reden, welche im „Gorgias“ dem Kallikles in den Mund gelegt werden, so dürfte wohl jene Charakteristik des Kritias vollkommen zutreffen. Namentlich die Schilderung vom gezähmten Löwen, der die Fesseln zerreißt, hat einen rhetorischen Schwung und frappierende Wendungen, wie wir sie einem Kritias wohl zutrauen dürfen. Damit soll natürlich durchaus nicht gesagt werden, daß Platon etwas aus einer Rede seines Vetters wörtlich zitiert. Es handelt sich gewiß um eine freie Bearbeitung seiner vielleicht in anderen Schriften vorkommenden Gedanken, wobei sowohl seine Staatsschriften als die Tragödien in Frage kommen konnten. Aber der Stil sollte doch getroffen werden, ähnlich wie dies Platon in dem Mythos des Protagoras versucht hat. Groß ist übrigens das Lob, das Aristoteles (Rhetorik XVI, 1416 B, 26 ff.) dem Kritias als Rhetor zuteil werden läßt: „Wollte man Kritias loben, so müßte man gar viel erzählen, denn nur wenige kennen ihn.“ Ist es da nicht merkwürdig, daß auch Kallikles neben Gorgias und Polos im Schlußkapitel des Gorgias von Sokrates offenbar als berühmter Redner bezeichnet wird, wo er alle drei als die heutzutage Weisesten unter den Hellenen anspricht, eine Wendung, welche keineswegs als bloße Ironie aufzufassen ist. Hat doch noch Cicero einige Redeschriften des Kritias gekannt (De orat. II 22, 93). Das würde sehr gut auf Kallikles passen, wie auch die Bemerkung von Platon (Charmides [illegible] B, 162 E), daß Kritias zu den Gelehrten zu zählen sei. Aristoteles erwähnt in seiner Seelenlehre ausdrücklich eine Ansicht desselben (De an. I, 2 405 B 5).

Aber weit wichtiger als die rhetorische Schriftstellerei erscheint für unser Thema die Hervorhebung der Werke des Kritias, welche der Staatslehre gewidmet waren. Die dürftigen Fragmente aus den Politien über Thessalien (Diels [illegible] fr. 31), Sparta (fr. 32—37) und Athen (fr. 55—73) lassen freilich keinen sicheren Schluß über den Inhalt dieser Schriften zu. Wenn daher Wilamowitz (Aristoteles und Athen I, 175) meint, daß sie mehr ethnographisch als politisch waren, die Sitten und Einrichtungen schilderten, so ist das nicht überzeugend. Es ist ja möglich, daß von der vergleichenden Darstellung der Verfassungen zufällig nichts erhalten ist; soviel ist jedenfalls ersichtlich, daß Kritias die spartanische Verfassung bewundert und die athenische mißbilligt hat. Die auffallende Ähnlichkeit einzelner Sätze mit der berühmten, fälschlich dem Xenophon zugeschriebenen Schrift über den Staat der Athener hat sogar die Vermutung erzeugt, daß Kritias dieses geistreiche, zweifellos von einem Anhänger der Oligarchie verfaßte Pamphlet zum Urheber hat. [illegible] selbst Wilamowitz, der sonst nicht gerade günstig von den Leistungen des Kritias denkt, hat den Gedanken aufgeworfen, daß Aristoteles in der vor 30 Jahren

entdeckten Schrift vom Staate der Athener möglicherweise eine Denkschrift des Kritias benutzt hat, zieht es jedoch vor, Theramenes als deren Verfasser zu bezeichnen. Wie dem auch immer sei, muß anerkannt werden, daß die Staatslehre in den literarischen Arbeiten des Kritias einen breiten Raum eingenommen hat; jedenfalls dürfte er der erste gewesen sein, der die spartanische Verfassung behandelt hat; so auch Gilbert, Studien zur alten spartanischen Geschichte, S. 83. Nun erscheint K a l l i k l e s in Gorgias zweifellos als ein Theoretiker des oligarchischen Prinzips. Da liegt es doch sehr nahe, daß Äußerungen von Kritias in seinen Staatsschriften in freier Bearbeitung dafür die Quelle gebildet haben. Nur kurz möchte ich noch darauf hinweisen, daß selbst seine E l e g i e n nicht selten politische Färbung getragen haben, so die an Alkibiades, in der er sich rühmt, den Antrag auf dessen Rückberufung aus dem Exil gestellt und dadurch seine Rückkehr bewirkt zu haben (Plutarch, Alk., Kap. 33.)

Ich komme nun auf die Dramen des Kritias zu sprechen, da auch von diesen Dichtungen die Gestalt des Kallikles eine merkwürdige Beleuchtung erfährt. Wie Wilamowitz nachgewiesen hat (Anal. Eurip., S. 166) ist Kritias der Verfasser einer u n t e r d e m N a m e n d e s E u r i p i d e s laufenden Tetralogie (Tennes, Rhadamanthys, Peirithoos, Sisyphos), die er wahrscheinlich vor seiner Verbannung abgefaßt hat, wobei merkwürdigerweise auch Euripides um diese Zeit (408 v. Chr.) seine Heimat verließ und sich zu König Archelaos begab. Nun erweist sich Kallikles im Gorgias als ein genauer Kenner des großen dramatischen Dichters, von dessen „Antiope“ er mehrere Stellen zitiert; sie haben, nebenbei bemerkt, dazu gedient, den Text des verlorenen Dramas teilweise zu rekonstruieren. Kann das ein Zufall sein? Zwei Gestalten, welche Kritias als dramatischer Dichter geschaffen hat, tragen [illegible] Charakterzüge des kallikleischen Übermenschen: Peirithoos der durch seinen Mut im Bunde mit Theseus Wundertaten verrichtet und Sisyphos, der verschlagenste aller Menschen, gewissermaßen der erste große Redner: er weiß sogar den Tod zu beschwatzen. Aus der Tragödie „Sisyphos“ von Kritias ist uns (durch Sext. Emp. IX. 54) ein größeres Fragment, 28 Verse, überliefert (Nauck, Fr. tr. gr., 2. Aufl., S. 771), welches die Entstehung von Recht und Religion behandelt. Der Inhalt ist im wesentlichen folgender: Es gab eine Zeit, da die Menschen so wie die Tiere ohne [illegible] lebten und nur die Übermacht Geltung hatte; es gab keine Belohnung für die Guten, keine Strafe für die Bösen. Später, glaube ich, schufen die Menschen Gesetze, [illegible] die Gerechtigkeit die oberste Gewalt habe und die Unbotmäßigkeit unterdrücke. [illegible] nun an traf Vergeltung jeden, der Übles tat. Aber da die Gesetze nur die offenkundige Gewalttat verhinderten und man im Verborgenen Schlechtes tat, hat, wie ich glaube, ein kluger und geschickter Mann sich vorgenommen, etwas zu erfinden, womit [illegible] die Sterblichen in Furcht setzen kann davor, im Geheimen etwas Schlechtes [illegible] zu sagen oder zu denken. Deshalb führten sie in die Welt den Glauben an Götter ein. Für unsere Untersuchung kommt nur der erste Teil des Fragmentes [illegible] in Betracht, welcher den Naturzustand und die Schaffung von Rechtsnormen [illegible] Gegenstand hat. Er ist bisher weniger eingehend behandelt worden, als der [illegible] Teil, welcher ein atheistisches Bekenntnis enthält und die Religion als [illegible] Schöpfung darstellt. Nebenbei bemerkt, findet sich dieser Gedanke wieder in der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts. Schon vorher hat Mandeville in seiner [illegible] „Fable of the bees“ fast mit denselben Ausdrücken wie unser Fragment

des Sisyphos die Schaffung der Moralbegriffe als Erfindung der „skillful Politicians“ bezeichnet, indem sie dem Volke den Glauben beibrachten, es sei für jeden besser, seine Gelüste zu unterdrücken und dem Gemeinwohle zu dienen; dieses nannten die Gesetzgeber und weisen Männer „Tugend“, das andere Verhalten „Laster“. Es geschah dies aber nur, um die große Masse besser beherrschen zu können.

Wenden wir uns nun aber der näheren Betrachtung der Anfangsverse zu, so zeigt sich zunächst, daß Kritias in unserem Fragmente die Urzeit des Menschengeschlechtes als tierähnlich ansieht, als einen Naturzustand, in welchem das Faustrecht gilt, in vollem Gegensatz zu dem zu seiner Zeit noch vielfach angenommenen Glauben an ein goldenes Zeitalter. So weit stimmt es mit der Lehre des Protagoras in seinem Mythos, wie ihn uns Platon überliefert hat, überein. Beide erblicken in der Kulturentwicklung einen Aufstieg aus der Barbarei des tierischen Lebens. Allein in der Art, wie dieser erfolgt ist, zeigt sich alsbald ein wesentlicher Unterschied der beiden Schriftsteller. Protagoras erblickt in einer inneren Wandlung der Menschenseele, in der Entstehung des Rechtsgefühls und der sittlichen Scheu die entscheidende Wendung, wobei er sich, wohl nur in symbolischem Sinne, da er selbst Agnostiker war, eines mythologischen Bildes, der Verleihung jener sozialen Eigenschaften durch die Gnade des Zeus, bedient. Kritias verschmäht aber nicht nur jede theologische Färbung, was ja im Munde eines Sisyphos selbstverständlich erscheint, sondern auch jede Beziehung zur sittlichen Anlage des Menschen. Die Wandlung geschieht einfach durch Schaffung von Strafgesetzen (νόμους θέσθαι κολαστάς), wobei es unklar bleibt, von wem diese Gesetze gegeben werden und wodurch jetzt die „Dike“ Herrscherin wird. Da bei Sisyphos keine moralischen Gefühle als wirksam angenommen werden, so kann — muß man den Gedankengang ergänzen — nur das physische Übergewicht der Gesetzgeber den Grund für die Herrschaft der Dike abgeben. Mit anderen Worten: die Vereinigung der vielen Schwachen gegen die einzelnen Starken bildet den Entstehungsgrund von Staat und Recht. So hat auch der einzige Jurist, der sich bisher mit unserem Fragmente, wenn auch nur ganz kurz, befaßt hat, Rehm in seiner Geschichte der Staatsrechtswissenschaft, S. 24, Note 1, die Stelle aufgefaßt, „Konstruktion der Staatengründung als einer Vereinigung der Schwachen zur selbstsüchtigen Herrschaft über die Starken“, wobei ich allerdings das Wort „selbstsüchtig“ streichen möchte, denn Kritias billigt ja, wie es scheint, diese Einführung der Strafgesetze.

Ist diese Auslegung richtig — auch Dümmler, Akademika S. 238, scheint ähnlich zu denken — dann ergibt sich eine überraschende Übereinstimmung mit der Lehre, welche Kallikles bei Platon über die Entstehung des Staates vorträgt, und damit auch ein neuer Beweis für die Identität vom Kallikles und Kritias. Doch erhebt sich hier ein Bedenken, das ich jedoch zu widerlegen hoffe. Kallikles scheint den Bund der vielen Schwachen gegen die einzelnen Starken als etwas unnatürliches zu mißbilligen, während er im Sisyphosfragment als großer Fortschritt gegenüber dem Naturzustande erscheint, wo das Recht des Stärkeren gilt. Dieser Widerspruch verschwindet jedoch bei näherer Betrachtung. Kallikles tadelt ja nicht die Schaffung einer Rechtsordnung, sondern die Gleichheit der politischen Rechte, die demokratische Ordnung. Er ist kein Anarchist, sondern will, daß die „Besseren“ bevorzugt werden, daß sie den Staat leiten. Für den Herrenmenschen läßt er allerdings die gewöhnlichen

Maßstabe der Moral nicht gelten. Auch Hirzel hat in seiner Abhandlung „Vom agraphoi", S. 83, die Ähnlichkeit der Lehren von Kallikles und Kritias im Sisyphosfragment bemerkt. Er gibt zu, daß beide darin übereinstimmen, daß Recht und Staat durch eine künstliche Veranstaltung der Menschen entstanden sind. Er meint jedoch, daß sie von dieser Basis aus zu verschiedenen Folgerungen gelangen. Kritias als Reaktionär, der er war, sucht die Menschen bei den bestehenden Zuständen zu erhalten, Kallikles aber als Revolutionär, will die künstliche Ordnung als eine unnatürliche umstürzen. Das ist ein Irrtum. Kritias wollte durchaus nicht den bestehenden Zustand, nämlich die in Athen herrschende Demokratie erhalten, sondern eine oligarchische Verfassung an deren Stelle setzen. Konservativ waren die Demokraten, die Oligarchen waren Revolutionäre. Man darf die Ausdrücke „reaktionär" und „revolutionär" nicht in ihrer modernen Bedeutung verwenden. Dann verschwindet der angebliche Unterschied von den Lehren des Kritias und Kallikles.

Es könnte vielleicht noch das Bedenken erhoben werden, daß die Lehre, welche Sisyphos zum Ausdruck bringt, nicht ohneweiters als die Überzeugung des Verfassers, des Kritias angesehen werden dürfen (so Wilamowitz, Aristoteles und Athen I, 175). Allein, hätte ein Sophokles es gewagt, in einer dramatischen Schöpfung einer Person atheistische Reden in den Mund zu legen? Nur wer selbst ein Freigeist war, konnte eine Rolle schaffen, in welcher die Religion als Erfindung kluger Männer bezeichnet wird. Auch die Gestalten des Euripides, der als Dichter gewiß unvergleichlich hoher stand, wie Kritias, stellen Reflexionen an, welche die Gedanken der sophistischen Aufklärung wiederspiegeln. Auch das wäre schwerlich geschehen, wenn nicht Euripides selbst diesen Ideen bis zu einem gewissen Grade zugänglich gewesen wäre. Ein so extremes Bekenntnis zur materialistischen Weltanschauung, wie es Sisyphos zum Ausdruck bringt, wird man allerdings bei Euripides vergeblich suchen.

Dies führt uns zu jener hochinteressanten Stelle in Platons Gesetzen (X p. 889 ff.), welche gerade diese Weltanschauung zusammenfassend schildert und bekämpft. Dabei findet sich diese Theorie vom Herrenmenschen, wie sie Kallikles im „Gorgias" vorträgt, und die Lehre von der Religion, als einer künstlichen Schöpfung der Gesetzgeber, wie sie vom Sisyphos des Kritias vorgetragen wird, als Einheit zusammengefaßt, ohne daß ein bestimmter Name genannt wird. Damit dürfte die Identität dieser beiden Gestalten wohl erwiesen sein, dies um so mehr, als Platon dabei bemerkt, daß jener Materialismus auch in dichterischen Werken gepredigt wird. Die Stelle ist bereits oben (§ 9 d. Schr.) behandelt worden.

Exkurs II.

Textfragen des Pindarfragments 169.

Böckh hat die Vermutung ausgesprochen, daß dasselbe mit den Worten κατὰ φύσιν begonnen habe; ihn haben sich Thompson u. a. angeschlossen. Sonach hätten die ersten Zeilen gelautet:

Κατὰ φύσιν
Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς.

Allein ich glaube, daß, wenn es so wirklich bei Pindar zu lesen gewesen wäre, Kallikles sich das nicht hätte entgehen lassen; würde es doch für seine Interpretation vom Naturgesetz des Stärkeren eine wesentliche Stütze gebildet haben. Seine Zitation beginnt jedoch mit Νόμος, wobei er die Verse wörtlich anführt; erst später bemerkt er ja, daß ihm die Fortsetzung aus dem Gedächtnis entfallen ist. Dazu kommt folgende Erwägung. Selbst wenn dem Dichter bereits die Antithese Physis-Nomos bekannt gewesen wäre — was mir nicht sehr wahrscheinlich dünkt — hätte es keinen rechten Sinn von einer lex secundum naturam zu sprechen, da ja dann Nomos und Physis keine Gegensätze bilden würden. Dem Dichter die Ideen eines Naturgesetzes zuzumuten, wäre wohl ein bedenklicher Anachronismus.

Freilich wird von Platon sowohl im „Gorgias“ (488 B) als in den „Gesetzen“ (690 B) die Redewendung κατὰ φύσιν mit Pindar in Verbindung gebracht, allein wie Bergk (P. L. G., 4. Aufl., S. 439) mit Recht bemerkt, nur interpretandi gratia. An erster Stelle fragt Sokrates: Wiederhole mir noch einmal von vorn: wie verhält es sich mit dem, was von Natur gerecht ist (τὸ κατὰ φύσιν δίκαιον) nach deiner und des Pindars Meinung? Hier gibt Sokrates offenbar die Auslegung wieder, welche die Dichterstelle durch Kallikles erfährt, eine sehr freie Auslegung, denn Pindar spricht nicht von δίκαιον, sondern vom νόμος. Ebenso handelt es sich in den „Gesetzen“ (690 B) nicht um ein wörtliches Zitat; ich habe von dieser Stelle schon in einem anderen Zusammenhange gesprochen (oben § 9).

Eine zweite Textfrage betrifft den dritten Vers. In einigen Handschriften des „Gorgias“ findet sich an Stelle von δικαιῶν τὸ βιαιότατον die Redewendung „βιαιῶν τὸ δικαιότατον“. Allein die erstere Lesart ist sicher die richtige. Sie wird durch das vom Rhetor Arristides gebrachte Zitat der Pindarverse und durch den Wortlaut in Platons „Gesetzen“ (714 E), wo alle Handschriften so lauten, bestätigt. Übrigens bringt der treffliche Codex Vindobonensis des „Gorgias“ p. 54, die Lesart δικαιῶν τὸ βιαιότατον, welche auch der Oxforder Ausgabe des Dialogs zugrunde gelegt wurde. Merkwürdigerweise behauptet nun Wilamowitz (Platon II., 95 ff.), daß im „Gorgias“ die falsche Lesart der Pindarverse wirklich enthalten war, und zwar infolge eines Gedächtnisfehlers Platons, ferner daß der Sophist Polykrates dies bemerkt und in seinem Pamphlet, der Anklagerede gegen Sokrates, dies verwendet habe, um seine Beschuldigung zu unterstützen, daß Sokrates Dichterzitate fälsche, um die Jünglinge zu verderben. Dies soll sich aus der Verteidigungsrede ergeben, welche Libanios dem Polykrates, der unter der Maske des Anklägers Anytos aufgetreten ist, entgegengesetzt hat. Trotzdem habe Platon noch in seinem Alterswerke, in den Leges, aus Vergeßlichkeit an jener falschen Lesart „das Recht vergewaltigen“ festgehalten. „Es ist gewiß befremdend,“ sagt Wilamowitz, „daß Platon als Greis den Pindar in der Fassung und sogar in der Auslegung, die er ihm in seinen „Gorgias“ gegeben hatte, im Gedächnis hat und ihn so von Neuem verwendet, ohne nachzuschlagen. Vielen Philologen werden sich die Haare sträuben, denen eine Anführung aus dem Gedächtnisse unverzeihlich erscheint. Platons Verschulden ist aber noch größer: er hat seinen Irrtum nicht berichtigt, obgleich er ihm aufgestoßen ist, nämlich durch Polykrates: dadurch wird die Sache wirklich merkwürdig.“ Für eine solche Annahme, wie sie Wilamowitz vorträgt, müßten doch zwingende Gründe vorliegen; ich kann sie nicht finden.

Da wird zunächst geltend gemacht, daß die falsche Lesart „das Recht vergewaltigen“ die Auslegung unterstütze, welche Kallikles den Pindarversen gebe; aus der richtigen Lesart könne ein Recht des Stärkeren nicht abgeleitet werden. Dies ist unzutreffend. Diese Deutung kann auch erfolgen, wenn gelesen wird „das Gewalttätigste rechtfertigend“. So hat Thompson gerade aus dem δικαιῶν τὸ βιαιότατον abgeleitet the law of the stronger. Ich habe allerdings oben (§ 7 d. Schr. zu zeigen versucht, daß dies schwerlich im Sinne Pindars lag, aber möglich erscheint diese Auslegung immerhin. Jedenfalls liegt kein zwingender Grund vor, anzunehmen, daß Platon nur wegen einer ihm erinnerlichen falschen Lesart auf den Gedanken gekommen sei, Kallikles das Pindarzitat in den Mund zu legen. Aber auch die Stellen in Platons „Gesetzen“, auf welche sich Wilamowitz beruft, bilden keine Stütze für seine Hypothese. Wenn daselbst bei der Kennzeichnung der materialistischen Weltanschauung (X., 890 A) die Ausdrücke βιαζόμενος und δικαιότατον vorkommen, so beweist dies nichts, da es sich hier nicht um die Pindarverse handelt: der Name des Dichters wird gar nicht erwähnt. An jenen Stellen aber, wo dies der Fall ist, wird der richtige Text zitiert, so 715 A [1]. Das muß auch Wilamowitz zugeben: er hilft sich damit, anzunehmen, ein Leser der „Gesetze“ habe nachträglich den richtigen Pindartext hineingesetzt! Da sich nun Platon a. a. O. auf p. 690 B zurückbezieht [2], so muß auch für diese Stelle die richtige Lesart als ursprünglich vorhanden angesehen werden.

Ferner beruft sich Wilamowitz auf das Zitat bei Libanios, Ap. Socr., p. 30, wo es heißt: ὡς ὑπερτάτῃ χειρὶ βιάζεται τὸ δίκαιον. Die Anklageschrift des Polykrates, gegen welche sich Libanios wendet, habe diese falsche Lesart des Pindarverses dem „Gorgias“ entnommen, zum Beweis, daß Sokrates Dichterstellen verfälscht, um die Jugend zu verderben. Allein diese Hypothese würde voraussetzen, daß Platons Dialog jenem Pamphlet vorausgegangen ist. Das ist sehr unwahrscheinlich: die herrschende Meinung nimmt im Gegenteil an, daß der „Gorgias“ eine Antwort auf Polykrates bedeute, vgl. Gercke, Einleitung zu Gorgias, S. XXXII, Meier, Sokrates, S. 132 u. a. Polykrates kann ja die falsche Lesart aus irgend einer anderen Quelle bezogen, ja sie selbst erfunden haben. Letzteres deutet ja Libanios selbst an, indem er von jenem sagt, er erkühnt sich μεταγράψαι τὰ τοῦ ποιητοῦ. Das würde bedeuten: Der Ankläger wirft dem Sokrates vor, bedenkliche Dichterstellen — es werden ja auch solche von Homer und Hesiod genannt — ausgesucht zu haben, um damit die Jugend mit revolutionärer Gesinnung zu erfüllen; dazu gehört auch der Pindarvers, der von einem Vergewaltigen des Rechtes spricht. Platon hingegen zeigt, daß nicht Sokrates, sondern Kallikles sich auf jenen Ausspruch gestützt hat, um seine Cäsarenmoral zu rechtfertigen, wozu sich auch die richtige Lesart eignet. Man kann aber auch noch eine andere Vermutung aufstellen. Polykrates konnte auch die Ansicht gehegt haben, daß die Lesart βιάζων τὸ δικαιότατον richtig sei, aber nicht den Sinn ergebe, den Sokrates dem Pindarvers angeblich in seinen Gesprächen beigelegt habe. Das Wort βιάζειν bedeutet nämlich nicht

---

[1] δικαιοῦντα τὸ βιαιότατον.

[2] „Wir sagten von ihnen (den Ansprüchen auf Herrschaft), daß Pindar nach seinem Ausspruche das Gewalttätigste zum Rechte erhebt.“ Davon war eben p. 690 B die Rede. (Vgl. oben § 9 d. Schr.)

bloß vergewaltigen, sondern auch erzwingen; in letzterer Bedeutung würde es also heißen: „Die Gerechtigkeit durchsetzen"; vgl. Mesk, „Wiener Studien", Bd. 32, S. 69. Nachträglich sehe ich, daß die Hypothese von Wilamowitz auch von Foerster in seiner Ausgabe des Libanios, Bd. 5, S. 4, und von Markowski, De Libanio Socratis defensore (S. 11), abgelehnt wird. Letzterer zeigt S. 59 ff. aus mehreren Stellen des „Gorgias", das Plato hier auf einzelne Vorwürfe des Polykrates antwortet, insbesondere hinsichtlich der Verdienste der athenischen Staatsmänner. Folglich ist das Zeitverhältnis beider Schriften der Annahme von Wilamowitz entgegengesetzt.

Pindar hat, darauf ist noch aufmerksam zu machen, in einem anderen Gedichte (fr. 81 Bergk aus Aristeides orat. II, 70), den Rinderraub des Herakles erwähnt. „Dich, Geryon, zwar lobe ich neben ihm (Herakles), aber schweigen will ich von dem, was Zeus nicht genehm ist, ganz. Denn nimmer geziemt sich, wennn unser Besitz weggeführt wird, am Herde zu sitzen und feige daheim zu bleiben." Pindar lobt also Geryon, daß er sich gegen den Rinderraub gewehrt hat; daß er gegen Herakles unterlag, hat Zeus gewollt, daher man nichts darüber sagen könne. Ich finde darin eine vollkommene Bestätigung meiner oben (§ 7 d. Schr.) dargelegten Auffassung. Was Pindar in den angeführten Versen als Einzelfall behandelt, wird in Fr. 169 generalisiert, aber mit demselben Beispiel belegt. Nicht die Übermacht als solche schafft Recht, sondern nur soweit sich in ihr der göttliche Wille manifestiert, der den Menschen oft unbegreiflich erscheint. Das ist der gemeinsame Gedanke der beiden Fragmente, welche vielleicht ursprünglich zusammenhingen.

Die Ausführungen von Radermacher in der „Zeitschrift für österreichische Gymnasien" 1916, S. 581 ff. sind insofern auch für die Interpretation der Pindarverse wichtig, als sie zeigen, daß schon bei Aschylos das Schicksal als ein Hinderungsgrund für die Geltendmachung des vollen Rechtes erscheint. Dies ergibt sich aus Suppl. v. 78 ff.: „Ihr Götter unseres Stammes merket auf und schauet auf das Recht. Wahrlich, wenn ihr auch nicht das volle Recht (τέλεον δίκαιον) zu geben vermöget, weil das Schicksal dagegen ist, dann aber zeigt echten Haß gegen Frevelmut und seid gerecht nach den Gesetzen (δίκαιοι νόμοις)." Radermacher nimmt an, daß τέλεον δίκαιον soviel bedeutet, als φύσει δ.; darnach hätte Aschylos schon die später so populäre Antithese gekannt. Wie man sich auch dazu stellen mag, zeigt sich doch darin ein Unterschied von Pindar, als bei diesem νόμος mit dem positiven Gesetze jedenfalls nicht zusammenfällt, sonst könnte ja dieser Nomos nicht dazu dienen, um den gegen das positive Recht verstoßenden Rinderraub zu rechtfertigen.

Exkurs III.

Antiphon als Autor des Papyrus Oxyrh. XI, Nr. 1364.

Noch vor der Herausgabe desselben durch Hunt hat Wilamowitz, dem eine Abschrift des Papyrus vorlag, festgestellt, daß es sich bei diesem Fragmente um ein Stück aus dem Werke „Περὶ ἀληθείας" des Sophisten Antiphon handelt, ein Werk, von dem schon bisher zahlreiche Bruchstücke bekannt waren. Es findet sich nämlich in dem Papyrus ein Satz wieder (Col. I Fr. 18–20), welchen Harpokrat.

v. ἄγαν als aus jener Schrift des Antiphon stammend, zitiert: χρὴ τοὺς νόμους μεγάλους ἄγειν (ἀντὶ τοῦ ἄγαν). Diels Fragmente, 2. Aufl. Antiphon Nr. 44, S. 597. Hätten wir diese Übereinstimmung von vier Worten nicht gegeben, so würde allerdings schwerlich jemand auf den Gedanken kommen, in Antiphon den Verfasser des Papyrusfragmentes zu erblicken; steht es doch sowohl in stilistischer, als in inhaltlicher Beziehung in vollstem Gegensatze zu allen Bruchstücken, die uns von jenem Sophisten erhalten sind. Es ist meines Erachtens weder Wilamowitz noch Diels gelungen, diesen Widerspruch aufzuklären.

Ich will darauf kein besonderes Gewicht legen, daß die bisher bekannten Fragmente aus Antiphons περὶ ἀληθείας physikalische und physiologische Fragen behandelten, daher, wie Diels zugibt, für eine naturrechtliche Erörterung nicht leicht ein Platz ausfindig zu machen ist. Wenn auch der Hinweis auf Aristoteles Phys. II, 1. p. 193, nicht gerade vollkommen davon überzeugt, daß Antiphon im Zusammenhang mit der Metaphysik die Antithese Physis-Nomos behandelt hat, so besteht immer ein die Möglichkeit, daß der Begriff der „Wahrheit" von ihm auch in der Anwendung auf das gesellschaftliche Leben erörtert wurde. Allein zunächst ist der Stil des Papyrusfragmentes gänzlich verschieden von dem, welcher in den übrigen Bruchstücken der Schrift über die Wahrheit, noch mehr aber von jenen, welche dem Buche „Περὶ ὁμονοίας" (Über die Eintracht) entstammen. Nach dem Urteile von Philostratos ist der Stil von Antiphon feierlich, mit Sentenzen von Dichtern geschmückt (Diels, Vorsokratiker II, 1, S. [illegible]). Die Reste, welche uns von dem Buche „Über die Eintracht" erhalten sind, bestätigen dies. Aber auch die Fragmente aus der Schrift „Über die Wahrheit" zeichnen sich durch Klarheit und Präzision aus. Das Papyrusfragment hingegen ist weitschweifig, banal, um nicht zu sagen trivial. Noch größer ist jedoch der Abstand hinsichtlich der inhaltlichen Gedanken. In der Schrift „Περὶ ὁμονοίας" zeigt sich Antiphon als Anhänger der bestehenden Gesellschaftsordnung, als Verehrer der Demokratie und des Gesetzesstaates, ganz im Einklang mit der älteren Sophistik; man vgl. Heinrich Maier, Sokrates, S. [illegible], Heinrich Gomperz, Sophistik und Rhetorik, S. 57 ff., Th. Gomperz, Griechische Denker I, [illegible] ff. Letzterer drückt sich dahin aus: „Die Schrift über den Gemeinsinn war ein Buch der Lebensweisheit, in dem die Selbstsucht, die Charakterschwäche, die Saumseligkeit gegeißelt, die [illegible], vor allem aber die Macht der Erziehung in warmen Worten und glänzenden Ausführungen gepriesen wird."

Nimmt man mit Blaß noch an, daß Antiphon auch der Verfasser der Fragmente des sogenannten Anonymus Iamblichi gewesen ist, so verschärft sich der Gegensatz zu den Ansichten, die im Papyrus niedergelegt sind, noch bedeutend. Ich habe oben[1] jene Stelle aus Iamblichus zitiert und erläutert, welche sich mit der Gestalt des Übermenschen befaßt. Ich füge hier noch folgende Sätze hinzu, welche die Stellung des Anonymus zum Mitmenschen, dem Nomos und zur Staatsordnung hervortreten lassen: „In Wort und Tat erweist man sich als der Tüchtigste, wenn man den Meisten nützt ([illegible]). Dies wird in der Weise möglich sein, daß er den Gesetzen und dem Rechte seinen Arm leiht, denn das ist das zusammenführende Moment und der einigende Kitt für Staaten und Menschen." Ferner: „[illegible] und charakterfest [illegible] dem Einfluß von

[1] § 6.

Geld und Gut widerstehen und **sein Leben nicht schonen**, wo es gilt der Gerechtigkeit zu dienen." „Die gesetzliche Ordnung (εὐνομία) ist für das private und öffentliche Leben das Beste, die Gesetzlosigkeit (ἀνομία) das Schlimmste" usw. Das ist das gerade Gegenteil von den Lehren des Papyrusfragmentes, wonach der eigene Nutzen, die Förderung des Lebens als das höchste Ziel bedeutet und der Nomos verachtet wird.

Wilamowitz hat sich die Sache doch etwas zu leicht gemacht, wenn er (Platon, I, 83) bemerkt: „So bitterbös hat es Antiphon allerdings nicht gemeint. Er hat in einer anderen Schrift anderes gelehrt: sie hat den Titel „Über die Eintracht" erhalten usf. Damit ist dieser Widerspruch nicht erklärt. Auch der Versuch H. v. Arnims, auf dessen Schrift ich erst nachträglich aufmerksam wurde (Gerechtigkeit und Nutzen in der griechischen Aufklärungsphilosophie, Frankfurt 1916), dieses Rätsel zu lösen, wirkt nicht überzeugend. Er meint, daß man die im Papyrus niedergelegten Gedanken des Antiphon nicht als Begründung einer ethischen Lebensanschauung, sondern als Kritik des damaligen Staates auffassen könne: dann verschwinde der Gegensatz zur Schrift über die Eintracht. Das scheint mir nicht gut möglich. In der letzten Schrift wird eben keine Kritik geübt, sondern die Hochhaltung des Nomos und der Tugend verlangt. Ich verweise nur auf die von Jacoby (De Antiphontis sophistae Περὶ ὁμονοίας libro 1908) auf S. 19 ff. behandelten und mit Aussprüchen Platons in Parallele gestellten Fragmente. Daß man vor Zeugen die Gesetze befolgen, heimlich aber das Gegenteil, wie der Papyrus rät, ist völlig unvereinbar mit Antiphons in der Schrift über die Eintracht geäußerten Ansichten.

Will man aber trotzdem an dessen Autorschaft festhalten, weil das Zitat bei Harpokration — es sind im ganzen vier Worte — dazu nötigt, so bliebe als Ausweg nur die Annahme, daß Antiphon im Papyrus eine fremde Ansicht wiedergibt und in dem verlorenen Teil dazu Stellung genommen hat. Dafür würde auch sprechen, daß das Fragment B inhaltlich von dem Fragmente A wesentlich abweicht; Arnim hat dies gar nicht berücksichtigt. Denn, daß man die Vornehmen der Abstammung nach nicht anders behandeln solle, als die gewöhnlichen Menschen, die Barbaren so wie die Hellenen, hat mit dem Prinzip des Fragmentes A, nämlich Selbsterhaltung und Befriedigung des eigenen Nutzens, gar nichts zu tun. Wenn man andere Menschen herabdrückt, so wirkt das für die Bevorzugten jedenfalls lebensfördernd. Das Prinzip der Gleichheit liegt durchaus nicht in der Linie einer streng hedonistischen Lebensanschauung.

Exkurs IV.

Sophistik und Rhetorik.

Unter diesem Titel hat Heinrich Gomperz im Jahre 1912 ein Buch veröffentlicht, in dem der Nachweis versucht wird, daß „die Sophistik eine Verkörperung des gegen den sachlichen Inhalt ganz gleichgültigen Triebes zu gedanklicher Virtuosität und sprachlicher Vollendung" gewesen sei. Der gemeinsame Grundzug dieser geistigen Bewegung sei das Überwiegen des rhetorischen Interesses gewesen. Er sucht diese These durch eine Untersuchung der einzelnen Sophisten zu begründen.

Es werden der Reihe nach Gorgias, Thrasymachos, Antiphon, Hippias, der sogenannte Anonymus Jamblichi, Prodikos und Protagoras behandelt; nur bezüglich des letztgenannten wird zugegeben, daß er nicht bloß die Redekunst gelehrt und theoretisch begründet, sondern auch eine sachliche Lehre, eine Art von Erkenntnistheorie, allerdings nur als philosophische Begründung der Rhetorik, aufgestellt habe. Aber auch für Protagoras leugnet H. Gomperz die Aufstellung einer besonderen Staats- und Rechtslehre, wie ich das seinerzeit darzulegen bemüht war. Ebenso werden hiehergehörige Äußerungen von Hippias und Thrasymachos entweder als unverbürgt oder bedeutungslos hingestellt; Kallikles wird überhaupt nicht erwähnt. Wäre diese Auffassung begründet, dann hätte es freilich keinen Sinn, von einer Staats- und Rechtslehre der Sophisten zu sprechen, gleichgültig, ob man sie als eine im wesentlichen gleichartige oder als eine sehr differenzierte anzunehmen geneigt ist.

Die These von H. Gomperz ist jedoch nicht haltbar und hat auch in der Wissenschaft keine Billigung erfahren. So bemerkt J. Beloch (Griech. Geschichte 2. Aufl., II., S. 249), daß das Buch von H. Gomperz einen Rückfall in alte, durch W. Grote und Th. Gomperz beseitigte Anschauungen bezeichne. Er begeh die Petitio principii, erst die Sophisten nach Platon zu schildern und sich dann auf Plato zum Beweise der Richtigkeit eines so gezeichneten Bildes zu berufen. Er sieht in den großen Sophisten des fünften Jahrhunderts, Protagoras bis zu einem gewissen Punkte allein ausgenommen, nur Redekünstler. Die Frage, wodurch denn dann die Umwälzung in der griechischen Weltanschauung hervorgebracht worden ist, scheint er sich gar nicht vorgelegt zu haben. Wendland (Göttinger gelehrter Anzeiger, 1913, S. 53 ff.) mißbilligt gleichfalls die These, daß die Sophisten kein sachliches Interesse gehabt hätten: „Die Gewaltsamkeiten und Künsteleien, die ganz unsicheren Hypothesen, die zu diesem Zwecke aufgestellt werden, beweisen, daß H. Gomperz den Begriff der Sophistik zu eng gefaßt hat. Er abstrahiert seinen Begriff weniger aus den Quellen, als daß er diese oft gewaltsam hineinträgt.“ Ebenso ablehnend äußern sich Kaerst (Geschichte des Hellenismus, 2. Aufl., I., S. 56), Pohlenz (Aus Platons Werdezeit, S. 193 ff.) und Heinrich Meier (Sokrates und sein Werk, S. 195). Unter diesen Umständen kann ich mich darauf beschränken, einige Punkte hervorzuheben, welche in den zitierten Kritiken nicht behandelt wurden und mit dem Gegenstande dieser Abhandlung in näherem Zusammenhang stehen.

Da möchte ich zunächst die Frage berühren, ob Protagoras, der älteste und bedeutendste der Sophisten, nicht bloß über die Theorie der Erkenntnis (was ja von H. Gomperz eingeräumt wird), sondern auch über Staat und Recht sachliche Untersuchungen angestellt hat. Ich habe mich bei der Feststellung solcher protagoreischen Lehren — es sind dies meines Erachtens hauptsächlich die theoretische Begründung der Demokratie und des Rechtspositivismus — auf den berühmten „Mythos“ im Dialog „Protagoras“ und die sogenannte Apologie dieses Sophisten im Dialog „Theätet“ gestützt[1]. H. Gomperz leugnet zunächst die Authentizität dieser Quellen; es handle sich in beiden Fällen um freie Schöpfungen Platons. Ich habe diese Frage, welche ja auch für den Hauptgegenstand dieser Schrift, die Lehre des Kallikles, von entscheidender Bedeutung ist, bereits oben behandelt. Dann aber bemängelt H. Gomperz die Schlüsse, welche ich aus den wiedergegebenen Äußerungen des

[1]) Zeitschrift für Politik. Bd. III.

Protagoras gezogen habe. Auch damit hat er kein Glück gehabt. Beloch lehrt in der 2. Auflage seiner Griechischen Geschichte, II., S. 123, genau wie ich es behauptet habe: „Protagoras hat die erste theoretische Rechtfertigung der Demokratie versucht." Er fügt hinzu: „Es ist kein Zweifel, daß Platon hier Gedanken des Protagoras wiedergibt, denn er selbst dachte ganz anders." Ebenso hat Heinrich Meier (Sokrates, S. 236 ff.) anerkannt, daß Protagoras nach der durchaus authentischen Apologie im „Theätet" (166—168) den Rechtspositivismus vertritt und — im Gegensatze zu anderen Sophisten — ein Naturrecht neben oder über dem staatlichen Rechte verwirft. Wenn H. Gomperz einwendet, daß Protagoras ja gute und schlechte Gesetze unterscheidet und damit wieder eine Art Naturrecht einführt (Sophistik und Rhetorik, S. 267), so ist das ein Irrtum. Kritik des geltenden Rechtes und das Streben nach Verbesserung ist Rechtspolitik, aber keineswegs Naturrecht, immer vorausgesetzt, daß die Gültigkeit des positiven Rechtes nicht bezweifelt wird, das aber ist der Standpunkt von Protagoras. Namentlich aber ist es F. C. S. Schiller, welcher in seiner Abhandlung „Plato or Protagoras" 1908, die Wichtigkeit und Originalität der Protagorasrede im „Theätet" beleuchtet hat.

Während Protagoras von H. Gomperz noch ziemlich glimpflich behandelt wird, erscheinen die übrigen Sophisten nur als Redekünstler ohne sachliche Interessen. Für die Entwicklung der Rechts- und Staatslehre kommt ihnen daher keine Bedeutung zu. Die Berichte von Platon über Thrasymachos und Hippias werden, teils als Erfindungen, teils als inhaltsleere Trivialitäten bezeichnet. Auch dem Sophisten Antiphon sowie dem sog. Anonymus Iamblichi wird jeder selbständige Gedanke abgesprochen. Die beste Widerlegung dieser ganz unhaltbaren Auffassung liegt wohl in der positiven Darstellung jener Lehren. Ziemlich unbequem dürfte sich für dieselbe die Veröffentlichung des Papyrusfragmentes über das Naturrecht erweisen, das bereits oben besprochen wurde. Daß es sich hier um ein Erzeugnis der Sophistik handelt, kann ebensowenig bezweifelt werden, wie die Tatsache, daß es keineswegs eine „gedrängte Zusammenfassung gangbarer Meinungen" darstellt, was von H. Gomperz als gemeinsames Merkmal der sophistischen Literatur behauptet wurde.

Ich füge noch hinzu, was neuestens Wilamowitz (Platon I, S. 80) bemerkt: „Platon hat dem Protagoras eine Rede in den Mund gelegt, die wir berechtigt sind, als einen Ausdruck der ethisch-politischen Gedanken zu fassen, die er vortrug. Gedanken, die den Athenern willkommen sein mußten, denn er bringt den Grundsatz zum Ausdruck, auf dem die Demokratie beruht, nämlich daß die Menschen zwar sonst verschieden sind, aber die Befähigung politisch zu urteilen und zu handeln von der Natur mitbekommen haben. . . . Befähigt sind also alle zur politischen Tugend; aber Erziehung und Bildung kann und soll diese Naturgabe zur Entfaltung bringen; damit ist der Unterricht des Protagoras gerechtfertigt. Auch der Gedanke eines ständigen Fortschritts ist gefaßt: wenn Klagen über die Schlechtigkeit oder Minderwertigkeit von Menschen der eigenen Zeit ertönen, so soll man seinen Blick auf die Zustände zurückgebliebener Völker richten, um sich zu überzeugen, wie herrlich weit wir es gebracht haben." Diese Auffassung des Mythos stimmt vollkommen überein mit jener, welche ich in dem früher zitierten Aufsatze vom Jahre 1910 entwickelt habe. Wenn daher H. Gomperz, S. [illegible], gemeint hat, „in Wahrheit ist die ganze Theorie der Demokratie, die Menzel aus der Rede des Protagoras herausgelesen hat, eine bloße Phantasmagorie", so hat er damit nicht Recht behalten.

Gegenüber der bisher in der Platonliteratur vorherrschenden Auffassung wonach der Dichterphilosoph durch den Mund des Sokrates die Lehren des Sophisten in den Dialogen Protagoras, Gorgias, Theätet usw. glänzend widerlege, habe ich seinerzeit angekämpft. Es freut mich festzustellen, daß jetzt auch von philologischer Seite jene Lehre nicht mehr ganz festgehalten wird; man vgl. die Abhandlung von Gercke „Eine Niederlage des Sokrates" in den N. Jahrb. f. klass. Phil. 1918, S. 145ff. Einen Rückfall in die orthodoxe Platonphilologie begeht Apelt, wenn er in seiner deutschen Ausgabe der Politeia (S. 431) von Thrasymachos behauptet, daß er „ein blinder Eiferer für ein aus völlig faulem und brüchigem Material zusammengebaute Theorie des krassesten Egoismus sei, die der dialektischen Kunst des Sokrates zu einer ihrer glänzendsten Triumphe Gelegenheit biete". Eine unbefangene Würdigung des ersten Buches der Politeia führt zu einem ganz anderen Ergebnisse. Wenn Thrasymachos gelehrt hat, daß die staatliche Gesetzgebung stets den Interessen des herrschenden Teiles entspreche — was in der Neuzeit wieder Marx und Lassalle behaupten — so ist das d e s k r i p t i v gemeint und keineswegs eine „Theorie des Egoismus", es ist auch nicht richtig, daß Sokrates, beziehungsweise Platon diese Lehre glänzend widerlegt hat. Letzterer hat immer im Auge, was sein s o l l, Thrasymachos hingegen, was i s t; die Gegner reden aneinander vorbei. Solche Mißverständnisse finden sich auch sonst häufig in der philologischen Literatur; sie beruhen auf der mangelnden Kenntnis von den Problemen der Sozialwissenschaft und ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Gegenüber der bisher in der Platonliteratur vorherrschenden Auffassung, wonach der Dichterphilosoph durch den Mund des Sokrates die Lehren der Sophisten in den Dialogen Protagoras, Gorgias, Theaetet usw. glänzend widerlegt, habe ich seinerzeit angekämpft. Es freut mich festzustellen, daß jetzt auch von philologischer Seite jene Lehre nicht mehr ganz festgehalten wird; man vgl. die Abhandlung von Gercke „Eine Niederlage des Sokrates" in den N. Jahrb. f. klass. Phil. 1918, S. 145ff. Einen Rückfall in die orthodoxe Platonphilologie begeht Apelt, wenn er in seiner deutschen Ausgabe der Politeia (S. 481) von Thrasymachos behauptet, daß er „ein blinder Eiferer für ein aus völlig faulem und brüchigem Material zusammengeflickte Theorie des krassesten Egoismus ist, die der dialektischen Kunst des Sokrates zu einer ihrer glänzendsten Triumphe Gelegenheit biete". Eine unbefangene Würdigung des ersten Buches der Politeia führt zu einem ganz anderen Ergebnisse. Wenn Thrasymachos gelehrt hat, daß die staatliche Gesetzgebung stets den Interessen des herrschenden Teiles entspreche — was in der Neuzeit wieder Marx und Lassalle behaupteten — so ist das historisch erwiesen und keineswegs eine „Theorie des Egoismus", es ist auch nicht richtig, daß Sokrates, beziehungsweise Platon diese Lehre glänzend widerlegt hat. Letzterer hat immer im Auge, was sein soll; Thrasymachos hingegen, was ist; die Gegner reden aneinander vorbei. Solche Mißverständnisse finden sich auch sonst häufig in der philologischen Literatur; sie beruhen auf der mangelnden Kenntnis von den Problemen der Sozialwissenschaft und ihrer geschichtlichen Entwicklung.

